كتاب الأسماء والصفات

للإمام العلامة تقي الدين
ابن تيمية
ولد سنة ٦٦١ وتوفي سنة ٧٢٨هـ
رحمه الله تعالى

دراسة وتحقيق
مصطفى عبد القادر عطا

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 9424 Beirut - Lebanon

Dar al-Kotob al-Ilmiyah - Publishing House
P.o.box : 11-9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-0313-X

EAN 9782745103130

No 00314



كتاب
الأسماء والصفات

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

١ ـ سئل شيخ الإسلام، العالم الرباني تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، رحمه الله تعالى:

ما قول السادة العلماء أئمة الدين في آيات الصفات: كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١] وقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [٢] وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [٣] إلى غير ذلك من آيات الصفات.

وأحاديث الصفات: كقوله ﷺ: **«إن قلوب بني آدم بين اصبعين من أصابع الرحمن»** [٤]. وقوله: **«يضع الجبار قدمه في النار»** [٥] إلى غير ذلك.

وما قالت العلماء فيه، وابسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى:

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

(٣) سورة فصلت، آية: ١١.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) الحديث أخرجه البخاري في تفسير سورة ٥٠ وكتاب الأيمان باب ١٢، والتوحيد باب ٧، ٢٥. ومسلم في الجنة حديث ٣٥، ٣٧، ٣٨ والترمذي في الجنة باب ٢٠، وتفسير سورة ٥٠ وأحمد في المسند ٢/ ٢٦٩، ٥٠٧، ١٣/٣.

فأجاب رضي الله عنه:

الحمد لله رب العالمين. قولنا فيها ما قاله الله ورسوله ﷺ والسابقون الأولون: من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان؛ وما قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره؛ فإن الله سبحانه وتعالى بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق؛ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد، وشهد له بأنه بعثه داعياً إليه بإذنه، وسراجاً منيراً، وأمره أن يقول: ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ (١).

فمن المحال في العقل والدين أن يكون السراج المنير الذي أخرج الله به الناس من الظلمات إلى النور، وأنزل معه الكتاب بالحق؛ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأمر الناس أن يردوا ما تنازعوا فيه من أمر دينهم إلى ما بعث به من الكتاب والحكمة، وهو يدعو إلى الله وإلى سبيله بإذنه على بصيرة، وقد أخبر الله بأنه أكمل له ولأمَّته دينهم، وأتم عليهم نعمته، محال مع هذا وغيره: أن يكون قد ترك باب الإيمان بالله، والعلم به ملتبساً مشتبهاً، ولم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى والصفات العليا، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه.

فإن معرفة هذا أصل الدين، وأساس الهداية، وأفضل وأوجب ما اكتسبته القلوب، وحصلته النفوس، وأدركته العقول، فكيف يكون ذلك الكتاب وذلك الرسول، وأفضل خلق الله بعد النبيين لم يحكموا هذا الباب اعتقاداً وقولاً؟!

ومن المحال أيضاً أن يكون النبي ﷺ قد علم أمته كل شيء حتى الخراءة، وقال: **«تركتكم على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»**.

وقال فيما صح عنه أيضاً: **«ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم»**.

---

(١) سورة يوسف، آية: ١٠٨.

وقال أبو ذر: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً.

وقال عمر بن الخطاب: «قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً، فذكر بدء الخلق؛ حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك مَنْ حفظه ونسيه مَنْ نسيه» رواه البخاري.

ومحال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين - وإن دقت - أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه في قلوبهم، في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب: بل هذا خلاصة الدعوة النبوية، وزبدة الرسالة الإلهية، فكيف يتوهم مَنْ في قلبه أدنى مسكة من إيمان وحكمة: أن لا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول على غاية التمام؟!

ثم إذا كان قد وقع ذلك منه: فمن المحال أن يكون خير أمته وأفضل قرونها قصروا في هذا الباب. زائدين فيه أو ناقصين عنه.

ثم من المحال أيضاً أن تكون القرون الفاضلة - القرن الذي بعث فيه رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم - كانوا غير عالمين وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين؛ لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق؛ وكلاهما ممتنع.

(أما الأول): فلأن من في قلبه أدنى حياة وطلب للعلم، أو نهمة في العبادة، يكون البحث عن هذا الباب والسؤال عنه، ومعرفة الحق فيه، أكبر مقاصده، وأعظم مطالبه: أعني بيان ما ينبغي اعتقاده، لا معرفة كيفية الرب وصفاته.

وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أَشْوَقَ منها إلى معرفة الأمر. وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجدية، فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضى - الذي هو من أقوى المقتضيات - أن يتخلف عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم؟! هذا لا يكاد يقع في

ابلد الخلق، وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم انكباباً على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله تعالى؛ فكيف يقع في أولئك؟

وأما كونهم كانوا معتقدين فيه غير الحق أو قائليه: فهذا لا يعتقده مسلم، ولا عاقل عرف حال القوم.

ثم الكلام في هذا الباب عنهم أكثر من أن يمكن سَطْرُهُ في هذه الفتوى وأضعافها، يعرف ذلك من طلبه وتتبعه. ولا يجوز أيضاً أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما قد يقوله بعض الاغبياء ممن لم يقدِّر قَدْرَ السلف؛ بل ولا عُرف عن الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة المأمور بها: من أن «طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم» ـ وإن كانت هذه العبارة إذا صدرت من بعض العلماء قد يُعنى بها معنى صحيحاً.

فإن هؤلاء المبتدعين ـ الذين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف: إنما أتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك ـ بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿ومنهم أميّون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ﴾ [١] وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

فهذا الظن الفاسد أوجب «تلك المقالة» التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر. وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلّوا في تصويب طريقة الخلف؛ فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف.

وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلّت عليها هذه النصوص بالشبهات الفاسدة، التي شاركوا فيها إخوانهم من الكافرين؛ فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر، وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنى، بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى ـ وهي التي يسمونها طريقة السلف ـ وبين صرف اللفظ إلى معانٍ بنوعِ تكلفٍ ـ وهي التي يسمونها طريقة الخلف ـ فصار هذا الباطل مركباً

(١) سورة البقرة، آية: ٧٨.

من فساد العقل والكفر بالسمع؛ فإن النفي إنما اعتمدوا فيه على أمور عقلية ظنوها بينات وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلم عن مواضعه.

فلما ابتُنِيَ أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين الكاذبتين: كانت النتيجة استجهال السابقين الأولين واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قوماً أميين، بمنزلة الصالحين من العامة؛ لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله.

ثم هذا القول إذا تدبره الإنسان وجده في غاية الجهالة؛ بل غاية الضلالة. كيف يكون هؤلاء المتأخرون ـ لاسيما والإشارة بالخلف إلى ضرب من المتكلمين الذين كثر في باب الدين اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم، وأخبر الواقف على نهاية أقدامهم بما انتهى إليه أمرهم حيث يقول:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها   وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر   على ذقن أو قارعاً سن نادم

وأقروا على أنفسهم بما قالوه، متمثلين به أو منشئين له فيما صنفوه من كتبهم كقول بعض رؤسائهم:

نهاية إقدام العقول عقال   وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دُنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية: فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن.

اقرأ في الاثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1]، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [2].

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة فاطر، آية: ١٠.

واقرأ في النفي: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [1]، ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [2] ومَنْ جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اهـ.

ويقول الآخر منهم: لقد خضت البحر الخضم، وتركت أهل الإسلام وعلومهم، وخضت في الذي نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربّي برحمته فالويل لفلان، وها أنا أموت على عقيدة أمي اهـ.

ويقول الآخر منهم: أكثر الناس شكاً عند الموت أصحاب الكلام.

ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم الأمر لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله، وخالص المعرفة به خبر، ولم يقعوا من ذلك على عين ولا أثر، كيف يكون هؤلاء المحجوبون، المفضلون، المنقوصون، المسبوقون، الحيارى، المتهوكون: أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار، والذين اتّبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر اتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا مَنْ يطلب المقابلة؟!

ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة ـ لاسيما العلم بالله وأحكام أسمائه وآياته ـ من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم؟

أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين، وأشكالهم وأشباههم: أعلم بالله من ورثة الأنبياء، وأهل القرآن والإيمان؟!

وإنما قدمت هذه المقدمة لأن مَن استقرت هذه المقدمة عنده عرف طريق الهدى اين هو في هذا الباب وغيره، وعلم أن الضلال والتهوك إنما استولى على كثير من

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

(٢) سورة طه، آية: ١١٠.

المتأخرين بنبذهم كتاب الله وراء ظهورهم، وإعراضهم عما بعث الله به محمداً ﷺ من البينات والهدى، وتركهم البحث عن طريق السابقين والتابعين، والتماسهم عِلْمَ معرفة الله ممن لم يعرف الله باقراره على نفسه وبشهادة الأمة على ذلك، وبدلالات كثيرة؛ وليس غرضي واحداً معيناً، وإنما أصف نوع هؤلاء ونوع هؤلاء.

وإذا كان كذلك: فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة: مملوء بما هو، إما نص، وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء، وهو على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء: مثل قوله تعالى:

﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [1] ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ [2] ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض﴾ [3] ﴿ام امنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ [4] ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [5] ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [6] ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ [7] ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [8] ﴿ثم استوى على العرش﴾ [9] في ستة مواضع.

﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [10] ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي ابلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً﴾ [11] ﴿تنزيل من حكيم حميد﴾ [12] ﴿منزل من ربك بالحق﴾ [13] إلى أمثال ذلك مما لا يكاد يحصى إلا بكلفة.

وفي الأحاديث الصحاح، والحسان: ما لا يحصى إلا بالكلفة، مثل قصة معراج الرسول ﷺ إلى ربه، ونزول الملائكة من عندالله وصعودها إليه؛ وقوله في الملائكة:

---

(١) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٥٥.
(٣) سورة الملك، آية: ١٦.
(٤) سورة الملك، آية ١٧.
(٥) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(٦) سورة المعارج، آية: ٤.
(٧) سورة السجدة، آية: ٥.
(٨) سورة النحل، آية، ٥٠.
(٩) سورة الأعراف، آية: ٥٤.
(١٠) سورة طه، آية: ٥.
(١١) سورة غافر، آية: ٣٦، ٣٧.
(١٢) سورة فصلت، آية: ٤٢
(١٣) سورة الأنعام، آية: ١١٤.

«الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار: فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم» [١] .

وفي الصحيح في حديث الخوارج: **«ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء»** [٢] .

وفي حديث الرقية الذي رواه أبو داود وغيره: **«ربنا الله الذي في السماء، تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء اجعل رحمتك في الأرض، اغفر لنا حُوبَنا وخطايانا، أنت رب الطيبين، أنزل رحمة من رحمتك، وشفاء من شفائك على هذا الوجع»** [٣] .

قال رسول الله ﷺ : **«إذا اشتكى أحد منكم أو اشتكى أخ له فليقل: «ربنا الله الذي في السماء»** وذكره [٤] .

وقوله في حديث الأوعال: **«والعرش فوق ذلك، والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه»** رواه أحمد وأبو داود وغيرهما [٥] .

وقوله في الحديث الصحيح للجارية «أين الله»؟ قالت: في السماء. قال: «مَنْ أنا»؟ قالت: أنت رسول الله ﷺ قال: **«اعتقها فإنها مؤمنة»** [٦] .

وقوله في الحديث الصحيح: **«إن الله لما خلق الخلق كتب في كتاب موضوع عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي»** [٧] .

---

(١) أخرجه البخاري في المواقيت باب ١٦، والتوحيد باب ٢٣، ٣٣، وبدء الخلق باب ٦. ومسلم في المساجد حديث ٢١٠. والنسائي في الصلاة باب ٢١ ومالك في السفر حديث ٨٢. وأحمد ٢/٢٥٧، ٣١٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطب باب ١٩. والإمام أحمد في المسند ٦/٢١.

(٤) انظر تخريج الحديث السابق.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سبق تخريجه.

وقوله في حديث قبض الروح: «**حتى يعرج بها إلى السماء التي فيها الله تعالى**»[1].

وقول عبدالله بن رواحة الذي أنشده للنبي ﷺ وأقره عليه:

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طاف ... وفوق العرش رب العالمينا

وقول أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي أنشد للنبي ﷺ هو وغيره من شعره فاستحسنه، وقال: «**آمن شعره وكفر قلبه**» حيث قال:

مجدوا الله فهو للمجد أهل ... ربنا في السماء أمْسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق النا ... س وسوّى فوق السماء سريرا
شرجعا ما يناله بصر العيـ ... ـن ترى دون الملائك صورا

وقوله في الحديث الذي في المسند: «**إن الله حي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا**»[2].

وقوله في الحديث: «**يمد يديه إلى السماء يقول: يا رب يا رب**»[3].

إلى أمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله مما هو من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية، التي تورث علماً يقيناً من أبلغ العلوم الضرورية أن الرسول ﷺ المبلغ عن الله ألقى إلى أمّته المدعوين أن الله سبحانه على العرش، وأنه فوق السماء، كما فَطَرَ الله على ذلك جميع الأمم، عربهم وعجمهم في الجاهلية والإسلام، إلا من اجتالته الشياطين عن فطرته.

ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألوفاً.

ثم ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة - لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف - حرف واحد يخالف ذلك: لا نصاً، ولا ظاهراً.

---

(١) سبق تخريجه. (٢) سبق تخريجه. (٣) سبق تخريجه.

ولم يقل أحد منهم قط إن الله ليس في السماء، ولا إنه ليس على العرش، ولا إنه بذاته في كل مكان، ولا إن جميع الامكنة بالنسبة إليه سواء، ولا إنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا إنه لا متصل ولا منفصل، ولا إنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها.

بل قد ثبت في الصحيح: عن جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره الرسول ﷺ جعل يقول: «ألا هل بلغت؟» فيقولون: نعم. فيرفع إصبعه إلى السماء ثم ينكبها إليهم ويقول: «اللهم اشهد!»[1] غير مرة، وأمثال ذلك كثيرة.

فلئن كان الحق ما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في الكتاب والسنة؛ من هذه العبارات ونحوها؛ دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصاً وإما ظاهراً، فكيف يجوز على الله تعالى، ثم على رسوله ﷺ، ثم على خير الأمة: أنهم يتكلمون دائماً بما هو إما نص وإما ظاهر في خلاف الحق؟!

ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط، ولا يدلون عليه لا نَصًّا ولا ظاهراً؛ حتى يجيء أنباط الفرس والروم، وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة يبينون للأمة العقيدة الصحيحة، التي يجب على كل مكلف، أو كل فاضل أن يعتقدها!!.

لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم، وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة، نصاً أو ظاهراً؛ لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة: أهْدى لهم وأنفع على هذا التقدير؛ بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين.

فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء: إنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل، وما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً، لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة.

---

(١) رواه البخاري في العلم باب ٣٠، ٣٧، والزكاة باب ٣١، والحج باب ١٣٢، والأضاحي باب ٥، والفتن باب ٨، والأحكام باب ٢٤، ٤١، ومسلم في القسامة حديث ٢٩، والإيمان حديث ٣٧٨. والصلاة حديث ٢٠٨. وأحمد في المسند ١/٢٣٠، ٣/٨٠، ٦٠٩، ٠٢، ٣٨١، ٤/٧٦، ٥/١٦.

ولكن انظروا أنتم: فما وجدتموه مستحقاً له من الصفات فصفوه به ـ سواء كان موجوداً في الكتاب والسنة أو لم يكن ـ وما لم تجدوه مستحقاً له في عقولكم فلا تصفوه به!!.

ثم هم ههنا فريقان:

أكثرهم يقولون: ما لم تثبته عقولكم فانفوه.

ومنهم مَن يقول: بل توقفوا فيه ـ وما نفاه قياس عقولكم ـ الذي أنتم فيه مختلفون ومضطربون اختلافاً أكثر من جميع مَنْ على وجه الأرض ـ فانفوه، وإليه عند التنازع فارجعوا، فإنه الحق الذي تعبدتكم به؛ وما كان مذكوراً في الكتاب والسنة مما يخالف قياسكم هذا، أو يثبت ما لم تدركه عقولكم ـ على طريقة أكثرهم ـ فاعلموا أني أمتحنكم بتنزيله، لا لتأخذوا الهدى منه؛ لكن لتجتهدوا في تخريجه على شواذ اللغة، ووحشي الألفاظ، وغرائب الكلام. أو أن تسكتوا عنه مفوضين علمه إلى الله مع نفي دلالته على شيء من الصفات؛ هذا حقيقة الأمر على رأي هؤلاء المتكلمين.

وهذا الكلام قد رأيته صرح بمعناه طائفة منهم، وهو لازم لجماعتهم لزوماً لا محيد عنه، ومضمونه: أن كتاب الله لا يهتدى به في معرفة الله، وأن الرسول معزول عن التعليم والإخبار بصفات مَنْ أرسله، وأن الناس عند التنازع لا يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، بل إلى مثل ما كانوا عليه في الجاهلية، وإلى مثل ما يتحاكم إليه من لا يؤمن بالأنبياء، كالبراهمة والفلاسفة ـ وهم المشركون ـ والمجوس وبعض الصابئين.

وإن كان هذا الرد لا يزيد الأمر إلا شدة؛ ولا يرتفع الخلاف به؛ إذ لكل فريق طواغيت يريدون أن يتحاكموا إليهم، وقد أمروا أن يكفروا بهم.

وما أشبه حال هؤلاء المتكلمين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً﴾[1].

---

(١) سورة النساء، الآيات: ٦٠، ٦١، ٦٢.

فإن هؤلاء إذا دعوا إلى ما أنزل الله من الكتاب وإلى الرسول ـ والدعاء إليه بعد وفاته هو الدعاء إلى سنته ـ أعرضوا عن ذلك وهم يقولون: إنا قصدنا الإحسان علماً وعملاً بهذه الطريق التي سلكناها، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية.

ثم عامة هذه الشبهات التي يسمونها دلائل، إنما تقلدوا أكثرها عن طاغوت من طواغيت المشركين، أو الصابئين، أو بعض ورثتهم الذين أمروا أن يكفروا بهم. مثل فلان وفلان، أو عمن قال كقولهم: لتشابه قلوبهم.

قال الله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾[1] ﴿كان الناس أمة واحدة؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق؛ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه﴾ الآية[2].

ولازم هذه المقالة: أن لا يكون الكتاب هدًى للناس ولا بياناً، ولا شفاء لما في الصدور، ولا نوراً، ولا مرداً عند التنازع، لأنا نعلم بالاضطرار أن ما يقوله هؤلاء المتكلفون: إنه الحق الذي يجب اعتقاده: لم يدل عليه الكتاب والسنة؛ لا نصاً ولا ظاهراً: وإنما غاية المتحذلق أن يستنتج هذا من قوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[3] ﴿هل تعلم له سمياً﴾[4].

وبالاضطرار يعلم كل عاقل أن مَنْ دل الخلق على أن الله ليس على العرش، ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله: ﴿هل تعلم له سمياً؟﴾ لقد أبعد النجعة، وهو إما ملغز، وإما مدلس، لم يخاطبهم بلسان عربي مبين.

ولازم هذه المقالة: أن يكون ترك الناس بلا رسالة: خيراً لهم في أصل دينهم. لأن مردهم قبل الرسالة وبعدها واحد؛ وإنما الرسالة زادتهم عمى وضلالة.

يا سبحان الله! كيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر، ولا أحد من سلف الأمة:

---

(١) سورة النساء، آية: ٦٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢١٣.

(٣) سورة الإخلاص، آية: ٤.

(٤) سورة مريم، آية: ٦٥.

هذه الآيات والأحاديث لا تعتقدوا ما دلت عليه؛ ولكن اعتقدوا الذي تقتضيه مقاييسكم، أو اعتقدوا كذا وكذا؛ فإنه الحق، وما خالف ظاهره فلا تعتقدوا ظاهره، أو انظروا فيها، فما وافق قياس عقولكم فاقبلوه، وما لا فتوقفوا فيه أو انفوه؟

ثم رسول الله ﷺ قد أخبر أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، فقد علم ما سيكون، ثم قال: « **إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله** » [1] .

وروي عنه أنه قال في صفة الفرقة الناجية: « **هم مَنْ كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي** » [2] .

فهلا قال مَنْ تمسك بالقرآن، أو بدلالة القرآن، أو بمفهوم القرآن، أو بظاهر القرآن في باب الاعتقادات: فهو ضال؟ وإنما الهدى رجوعكم إلى مقاييس عقولكم وما يحدثه المتكلمون منكم بعد القرون الثلاثة ـ في هذه المقالة ـ وإن كان قد نبغ أصلها في أواخر عصر التابعين.

ثم أصل هذه المقالة ـ مقالة التعطيل للصفات ـ إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين؛ فإن أول مَنْ حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام ـ أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة، وأن معنى: « استوى » بمعنى: « استولى »، ونحو ذلك ـ هو: الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم ابن صفوان؛ وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه.

وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم: اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ.

وكان الجعد بن درهم هذا ـ فيما قيل ـ من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ـ بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين، الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم ـ ونمرود هو ملك الصابئة الكلدانيين المشركين، كما ان كسرى

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب باب ٣١.

(٢) سبق تخريجه.

ملك الفرس والمجوس، وفرعون ملك مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وبطليموس ملك اليونان، وقيصر ملك الروم، فهو اسم جنس، لا اسم علم.

فكانت الصابئة ـ إلا قليلاً منهم ـ إذ ذاك على الشرك، وعلماؤهم هم الفلاسفة؛ وإن كان الصابىء قد لا يكون مشركاً؛ بل مؤمناً بالله واليوم الآخر، كما قال الله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا، والذين هادوا، والنصارى، والصابئين: من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً؛ فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[1].

وقال: ﴿إن الذين آمنوا، والذين هادوا، والصابئون والنصارى: مَنْ آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً: فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[2].

لكن كثيراً منهم، أو أكثرهم، كانوا كفاراً أو مشركين؛ كما ان كثيراً من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفاراً أو مشركين، فأولئك الصابئون ـ الذين كانوا إذ ذاك ـ كانوا كفاراً أو مشركين، وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل.

ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منها، وهم الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل ﷺ؛ فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة.

وكذلك أبو نصر الفارابي دخل حران، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وأخذها الجهم أيضاً ـ فيما ذكره الإمام أحمد وغيره ـ لما ناظر السمنية بعض فلاسفة الهند ـ وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات ـ فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود، والصابئين، والمشركين، والفلاسفة الضالون هم: إما من الصابئين، وإما من المشركين.

ثم لما عربت الكتب الرومية واليونانية، في حدود المائة الثانية: زاد البلاء: مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٦٢.

(٢) سورة المائدة، آية: ٦٩.

ولما كان في حدود المائة الثالثة: انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية؛ بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته، وكلام الأئمة، مثل: مالك، وسفيان ابن عيينة، وابن المبارك، وأبي يوسف، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، والفضيل بن عياض، وبشر الحافي، وغيرهم: كثير في ذمهم وتضليلهم.

وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس - مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب «التأويلات»، وذكرها أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي في كتابه، الذي سماه «تأسيس التقديس»، ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء، مثل: أبي علي الجبائي، وعبد الجبار بن أحمد الهمداني، وأبي الحسين البصري، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد الغزالي، وغيرهم - هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه: وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضاً، ولهم كلام حسن في أشياء.

فإنما بينت أن عين تأويلاتهم هي عين تأويلات بشر المريسي، ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي، أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري، صنف كتاباً سماه: «رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد» حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها، وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين، الذين اتصلت إليهم من جهته وجهة غيره.

ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي: علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفهم.

ثم إذا رُؤيَ الأئمة - أئمة الهدى - قد أجمعوا على ذم المريسية، وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم، وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي: تبين الهدى لمن يريد الله هدايته، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

والفتوى لا تحتمل البسط في هذا الباب، وإنما أشير إشارة إلى مبادىء الأمور، والعاقل يسير وينظر.

وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة، لا يمكن أن نذكر ههنا إلا قليلاً منه: مثل: كتاب «السنن» للالكائي، و «الإبانة» لابن بطة، و «السنة» لأبي ذر الهروي، و «الأصول» لأبي عمرو الطلمنكي، وكلام أبي عمر بن عبد البر، و «الأسماء والصفات» للبيهقي، وقبل ذلك «السنة» للطبراني، ولأبي الشيخ الأصبهاني، ولأبي عبدالله بن منده، ولأبي أحمد العسال الأصبهانيين؛ وقبل ذلك «السنة» للخلال، و «التوحيد» لابن خزيمة، وكلام أبي العباس بن سريج، و «الرد على الجهمية» لجماعة: مثل البخاري، وشيخه عبدالله بن محمد بن عبدالله الجعفي، وقبل ذلك «السنة» لعبد الله بن أحمد، و «السنة» لأبي بكر بن الأثرم. و «السنة» لحنبل، وللمروزي، ولأبي داود السجستاني، ولابن أبي شيبة، و «السنة» لأبي بكر ابن أبي عاصم، وكتاب «خلق أفعال العباد» للبخاري، وكتاب «الرد على الجهمية» لعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم.

وكلام أبي العباس عبدالعزيز المكي صاحب «الحيدة» في الرد على الجهمية، وكلام نعيم بن حماد الخزاعي، وكلام غيرهم، وكلام الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن سعيد، ويحيى بن يحيى النيسابوري، وأمثالهم. وقبل لعبد الله بن المبارك وأمثاله، وأشياء كثيرة.

وعندنا من الدلائل السمعية والعقلية ما لا يتسع هذا الموضع لذكره.

وأنا أعلم أن المتكلمين النفاة لهم شبهات موجودة، ولكن لا يمكن ذكرها في الفتوى، فمن نظر فيها وأراد إبانة ما ذكروه من الشُّبَهِ فإنه يسير.

فإذا كان أصل هذه المقالة ـ مقالة التعطيل والتأويل ـ مأخوذاً عن تلامذة المشركين، والصابئين، واليهود، فكيف تطيب نفس مؤمن ـ بل نفس عاقل ـ أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين؟!

فصــل

ثم القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث.

قال الإمام أحمد رضي الله عنه: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث.

ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي؛ بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه؛ لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأفصح الخلق في البيان والتعريف، والدلالة والإرشاد.

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء، لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة، وله أفعال حقيقة: فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً، فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه، واستلزام الحدوث سابقة العدم؛ ولافتقار المحدَث إلى محدِث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى.

ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله؛

فيعطلوا أسماءه الحسنى، وصفاته العليا، ويحرفوا الكلم عن مواضعه، ويلحدوا في أسماء الله وآياته.

وكل واحد من فريقي، التعطيل والتمثيل: فهو جامع بين التعطيل والتمثيل.

أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا آخراً، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى.

فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش، للزم إما أن يكون أكبر من العرش، أو أصغر، أو مساوياً، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام: فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم.

أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة، التي يجب نفيها، كما يلزم من سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع، فإما أن يكون جوهراً أو عرضاً. وكلاهما محال؛ إذ لا يعقل موجود إلا هذان. وقوله: إذا كان مستوياً على العرش، فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك؛ إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا، فإن كليهما مَثَّلَ وكليهما عطَّل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقيّ، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط؛ من أن الله مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله، ويختص به، فكما انه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وانه سميع بصير، ونحو ذلك.

ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم،

فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها.

واعلم أنه ليس في العقل الصريح، ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلاً، لكن هذا الموضع لا يتسع للجواب عن الشبهات الواردة على الحق، فمَنْ كان في قلبه شبهة وأحب حلها، فذلك سهل يسير.

ثم المخالفون للكتاب والسنة وسلف الأمة ـ من المتأولين لهذا الباب ـ في أمر مريج، فإن من أنكر الرؤية يزعم أن العقل يحيلها، وأنه مضطر فيها إلى التأويل، ومَنْ يحيل أن لله علماً وقدرة، وأن يكون كلامه غير مخلوق، ونحو ذلك، يقول: ان العقل أحال ذلك فاضطر إلى التأويل: بل مَنْ ينكر حقيقة حشر الأجساد، والأكل، والشرب الحقيقي في الجنة: يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل، ومَنْ يزعم أن الله ليس فوق العرش: يزعم أن العقل أحال ذلك، وأنه مضطر إلى التأويل.

ويكفيك دليلاً على فساد قول هؤلاء: انه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم مَنْ يزعم أن العقل جَوَّزَ وأوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله.

فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة!؟ فرضي الله عن الإمام مالك بن أنس حيث قال: أَوَ كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟

وكل من هؤلاء مخصوم بما خصم به الآخر وهو من وجوه:

أحدها: بيان أن العقل لا يحيل ذلك.

والثاني: أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل.

والثالث: أن عامة هذه الأمور قد علم أن الرسول ﷺ جاء بها بالاضطرار، كما انه جاء بالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان؛ فالتأويل الذي يحيلها عن هذا بمنزلة تأويل القرامطة والباطنية، في الحج، والصلاة، والصوم، وسائر ما جاءت به النبوات.

الرابع: أن يبين أن العقل الصريح يوافق ما جاءت به النصوص؛ وإنْ كان في النصوص من التفصيل ما يعجز العقل عن درك التفصيل، وإنما يعلمه مجملاً إلى غير ذلك من الوجوه.

على أن الوجوه الأساطين من هؤلاء الفحول: معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية.

وإذا كان هكذا، فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات على ما هو عليه، ومن المعلوم للمؤمنين أن الله تعالى بعث محمداً ﷺ بالهدى، ودين الحق؛ ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيداً. وأنه بين للناس ما أخبرهم به من أمور الإيمان بالله واليوم الآخر.

والإيمان بالله واليوم الآخر: يتضمن الإيمان بالمبدأ والمعاد، وهو الإيمان بالخلق والبعث، كما جمع بينهما في قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ [3].

وقد بين الله على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده.

ومعلوم للمؤمنين: أن رسول الله ﷺ أعلم من غيره بذلك، وأنصح من غيره للأمة، وأفصح من غيره عبارة وبياناً، بل هو أعلم الخلق بذلك وأنصح الخلق للأمة، وأفصحهم، فقد اجتمع في حقه كمال العلم، والقدرة، والإرادة.

ومعلوم أن المتكلم، أو الفاعل، إذا كمل علمه وقدرته وإرادته: كمل كلامه وفعله، وإنما يدخل النقص إما من نقص علمه، وإما من عجزه عن بيان علمه، وإما لعدم إرادته البيان.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٨.

(٢) سورة لقمان، آية: ٢٨.

(٣) سورة الروم، آية: ٢٧.

والرسول هو الغاية في كمال العلم، والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين، والغاية في قدرته على البلاغ المبين - ومع وجود القدرة التامة، والإرادة الجازمة: يجب وجود المراد؛ فعلم قطعاً أن ما بينه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر: حصل به مراده من البيان، وما أراده من البيان فهو مطابق لعلمه، وعلمه بذلك أكمل العلوم، فكل مَنْ ظن أن غير الرسول أعلم بهذا منه، أو أكمل بياناً منه، أو أحرص على هدى الخلق منه: فهو من الملحدين لا من المؤمنين.

والصحابة والتابعون لهم بإحسان، ومَنْ سلك سبيلهم في هذا الباب: على سبيل الاستقامة.

وأما المنحرفون عن طريقهم: فهم ثلاث طوائف: أهل التخييل، وأهل التأويل، وأهل التجهيل.

فأهل التخييل: هم المتفلسفة ومَنْ سلك سبيلهم من متكلم، ومتصوف، ومتفقه؛ فإنهم يقولون: ان ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور، لا انه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح به الحقائق.

ثم هم على قسمين:

منهم مَنْ يقول: ان الرسول لم يعلم الحقائق على ما هي عليه. ويقولون: ان من الفلاسفة الإلهية من علمها، وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم الأولياء من علمها، ويزعمون أن من الفلاسفة والأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين. وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية: باطنية الشيعة، وباطنية الصوفية.

ومنهم مَنْ يقول: بل الرسول علمها لكن لم يبينها، وإنما تكلم بما يناقضها، وأراد من الخلق فهم ما يناقضها؛ لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق.

ويقول هؤلاء: يجب على الرسول أن يدعو الناس إلى اعتقاد التجسيم مع أنه باطل، وإلى اعتقاد معاد الأبدان مع أنه باطل، ويخبرهم بأن أهل الجنة يأكلون ويشربون مع أن ذلك باطل.

قالوا: لأنه لا يمكن دعوة الخلق إلا بهذه الطريق التي تتضمن الكذب لمصلحة العباد؛ فهذا قول هؤلاء في نصوص الإيمان بالله واليوم الآخر.

وأما الأعمال فمنهم مَنْ يقرها، ومنهم مَنْ يجريها هذا المجرى، ويقول: إنما يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، فهذه طريقة الباطنية الملاحدة، والإسماعيلية، ونحوهم.

وأما أهل التأويل فيقولون: إن النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دلهم عليها؛ ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم، وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرف الحق من غير جهته، وهذا قول المتكلمة، والجهمية والمعتزلة، ومَنْ دخل معهم في شيء من ذلك.

والذين قصدنا الرد في هذه الفتيا عليهم: هم هؤلاء؛ إذ كان نفور الناس عن الأولين مشهوراً، بخلاف هؤلاء فإنهم تظاهروا بنصر السنة في مواضع كثيرة، وهم - في الحقيقة - لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا؛ لكن أولئك الملاحدة ألزموهم في النصوص - نصوص المعاد - نظير ما ادعوه في نصوص الصفات. فقالوا لهم: نحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بمعاد الأبدان، وقد علمنا فساد الشبه المانعة منه.

وأهل السنة يقولون لهم: ونحن نعلم بالاضطرار أن الرسل جاءت بإثبات الصفات، ونصوص الصفات في الكتب الإلهية أكثر وأعظم من نصوص المعاد. ويقولون لهم: معلوم أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول، وناظروه عليه؛ بخلاف الصفات، فإنه لم ينكر شيئاً منها أحد من العرب.

فعلم أن إقرار العقول بالصفات: أعظم من إقرارها بالمعاد، وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به؟!

وأيضاً: فقد علم أنه ﷺ قد ذمّ أهل الكتاب على ما حرفوه وبدلوه، ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات، فلو كان هذا مما بدل وحرف لكان إنكار ذلك عليهم أولى. فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات يضحك تعجباً منهم، وتصديقاً لها؟!

ولم يعبهم قط بما تعيب النفاة أهل الإثبات، مثل: لفظ التجسيم، والتشبيه، ونحو ذلك؛ بل عابهم بقولهم: يد الله مغلولة وقولهم: إن الله فقير ونحن اغنياء وقولهم: انه استراح لما خلق السموات والأرض، فقال تعالى: ﴿ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾ (١).

والتوراة مملوءة من الصفات المطابقة للصفات المذكورة في القرآن والحديث: وليس فيها تصريح بالمعاد كما في القرآن. فإذا جاز أن تتأول الصفات التي اتفق عليها الكتابان، فتأويل المعاد الذي انفرد به أحدهما أولى، والثاني مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه باطل فالأول أولى بالبطلان.

وأما الصنف الثالث وهم أهل التجهيل: فهم كثير من المنتسبين إلى السنة، وأتباع السلف. يقولون: ان الرسول ﷺ لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك.

وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله؛ مع أن الرسول تكلم بها ابتداء، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه.

وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويلـه إلا الله﴾ (٢)، فإنه وقف اكثر السلف على قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (٢). وهو وقف صحيح، لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره؛ وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعلمه؛ وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك.

---

(١) سورة ق، آية: ٣٨

(٢) سورة آل عمران، آية: ٧.

فإن لفظ « التأويل » يراد به ثلاثة معان:

فالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، فلا يكون معنى اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلاً على اصطلاح هؤلاء: وظنوا ان مراد الله تعالى بلفظ التأويل ذلك، وان للنصوص تأويلاً يخالف مدلولها لا يعلمه إلا الله ولا يعلمه المتأولون.

ثم كثير من هؤلاء يقولون: تجري على ظاهرها، فظاهرها مراد مع قولهم: ان لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله. وهذا تناقض وقع فيه كثير من هؤلاء المنتسبين إلى السنة: من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم.

والمعنى الثاني: أن التأويل هو تفسير الكلام ـ سواء وافق ظاهره أو لم يوافقه ـ وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين، وغيرهم، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم، وهو موافق لوقف من وقف من السلف على قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [1] كما نقل ذلك عن ابن عباس، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد بن إسحاق، وابن قتيبة وغيرهم، وكلا القولين حق باعتبار. كما قد بسطناه في موضع آخر؛ ولهذا نقل عن ابن عباس هذا وهذا، وكلاهما حق.

والمعنى الثالث: أن التأويل هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها ـ وإن وافقت ظاهره ـ فتأويل ما أخبر الله به في الجنة ـ من الأكل والشرب، واللباس والنكاح، وقيام الساعة، وغير ذلك ـ هو الحقائق الموجودة أنفسها؛ لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن، كما قال تعالى عن يوسف انه قال: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [3].

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٢) سورة يوسف، آية: ١٠٠.

(٣) سورة الأعراف، آية: ٥٣.

وقال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إنْ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [1].

وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله.

وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله تعالى بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف ـ كمالك وغيره ـ: الاستواء معلوم، والكيف مجهول؛ فالاستواء معلوم ـ يعلم معناه ويفسر ويترجم بلغة أخرى ـ وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم؛ وأما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

وقد رُوي عن ابن عباس ما ذكره عبد الرازق وغيره في تفسيرهم عنه أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه.

تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل، فمن ادعى علمه فهو كاذب.

وهذا كما قال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [2].

وقال النبي ﷺ يقول الله تعالى: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**» [3].

وكذلك علم وقت الساعة ونحو ذلك، فهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

وإن كنا نفهم معاني ما خوطبنا به، ونفهم من الكلام ما قصد إفهامنا إياه، كما قال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [4].

وقال: ﴿أفلم يدبروا القول﴾ [5] فأمر بتدبر القرآن كله لا بتدبُّر بعضه.

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٢) سورة السجدة، آية: ١٧.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سورة محمد، آية: ٢٤.
(٥) سورة المؤمنون، آية: ٦٨.

وقال أبو عبدالرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن: عثمان بن عفان، وعبدالله بن مسعود، وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن، والعلم، والعمل جميعاً.

وقال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس رضي الله عنهما من فاتحته إلى خاتمته، أقف عند كل آية وأسأله عنها.

وقال الشعبي: ما ابتدع أحد بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها.

وقال مسروق: ما سئل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن علمنا قصر عنه.

وهذا باب واسع قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا: التنبيه على أصول المقالات الفاسدة التي أوجبت الضلالة في باب العلم، والإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، وأن مَنْ جعل الرسول غير عالم بمعاني القرآن الذي أنزل إليه، ولا جبريل جعله غير عالم بالسمعيات، ولم يجعل القرآن هدى، ولا بياناً للناس.

ثم هؤلاء ينكرون العقليات في هذا الباب بالكلية، فلا يجعلون عند الرسول وأمته في باب معرفة الله عز وجل لا علوماً عقلية، ولا سمعية؛ وهم قد شاركوا الملاحدة في هذه من وجوه متعددة، وهم مخطئون فيما نسبوا إلى الرسول ﷺ، وإلى السلف من الجهل، كما أخطأ في ذلك أهل التحريف، والتأويلات الفاسدة، وسائر أصناف الملاحدة.

ونحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها، وألفاظ مَنْ نقل مذهبهم ـ إلى غير ذلك من الوجوه بحسب ما يحتمله هذا الموضع ـ ما يعلم به مذهبهم.

روى أبو بكر البيهقي في «الأسماء والصفات» بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال: كنا ـ والتابعون متوافرون ـ نقول إن الله ـ تعالى ذكره ـ فوق عرشه ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته.

وقد حكى الأوزاعي ـ وهو أحد الأئمة الأربعة في عصر تابع التابعين: الذين هم: مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل مصر، والثوري إمام أهل العراق ـ حكى شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله تعالى فوق العرش، وبصفاته السمعية.

وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، والنافي لصفاته: ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك.

وروى أبو بكر الخلال في «كتاب السنة» عن الأوزاعي قال: سئل مكحول، والزهري عن تفسير الأحاديث فقالا: ـ أمِرُّوها كما جاءت.

وروى أيضاً عن الوليد بن مسلم قال: سألت مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والليث بن سعد والأوزاعي: عن الأخبار التي جاءت في الصفات. فقالوا: أمروها كما جاءت. وفي رواية: فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف.

فقولهم ـ رضي الله عنهم ـ «أمروها كما جاءت» رد على المعطلة.

وقولهم: «بلا كيف» رد على الممثلة.

والزهري، ومكحول: هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقون أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين، ومن طبقتهم حماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهما.

وروى أبو القاسم الأزجي بإسناده عن مطرف بن عبدالله، قال سمعت مالك بن أنس إذا ذكر عنده مَنْ يدفع أحاديث الصفات يقول: قال عمر بن عبد العزيز: سن رسول الله ﷺ، وولاة الأمر بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد من خلق الله تعالى تغييرها، ولا النظر في شيء خالفها، مَن اهتدى بها فهو مهتد، ومَن استنصر بها فهو منصور، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاّه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً.

وروى الخلال بإسناد ـ كلهم أئمة ثقات ـ عن سفيان بن عيينة. قال: سئل ربيعة ابن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] كيف استوى؟

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق.

وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس تلميذ ربيعة بن أبي عبد الرحمن من غير وجه:

منها: ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني، وأبو بكر البيهقي عن يحي بن يحي؛ قال: كنا عند مالك بن أنس؛ فجاء رجل فقال: يا أبا عبدالله، ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] كيف استوى؟

فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء! ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة؛ وما أراك إلا مبتدعاً؛ ثم أمر به أن يخرج.

فقول ربيعة، ومالك: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب» موافق لقول الباقين: أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف، فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة.

ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله - لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم.

وأيضاً: فإنه لا يحتاج إلى نفي عِلم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى؛ وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات.

وأيضاً: فإن مَنْ ينفي الصفات الخبرية - أو الصفات مطلقاً - لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف فمَنْ قال: إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف.

وأيضاً: فقولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

جاءت ألفاظ دالة على معاني؛ فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أَمِرُّوا لفظها، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد؛ أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول.

وروى الأثرم في «السنة»، وأبو عبدالله بن بطة في «الإبانة»، وأبو عمرو الطلمنكي، وغيرهم بإسناد صحيح، عن عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون ـ وهو أحد أئمة المدينة الثلاثة الذين هم: مالك بن أنس، وابن الماجشون، وابن أبي ذئب ـ وقد سئل عما جحدت به الجهمية:

أما بعد: فقد فهمت ما سألت فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها، في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتدبر وكلّت الألسن عن تفسير صفته، وانحصرت العقول دون معرفة قدرته، وردت عظمته العقول فلم تجد مَسَاغاً فرجعت خاسئة وهي حسيرة. وإنما أمروا بالنظر والتفكر فيما خلق بالتقدير، وإنما يقال: «كيف» لمن لم يكن مرة ثم كان. فأما الذي لا يحول، ولا يزول، ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ، ومَنْ لا يموت ولا يبلى؟

وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى ـ يعرفه عارف أو يحد قدره واصف؟ ـ على أنه الحق المبين لا حق أحق منه ولا شيء أبين منه. الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا تكاد تراه صغراً يجول ويزول، ولا يرى له سمع ولا بصر؛ لما يتقلب به ويحتال من عقله أعضل بك، وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين، وخالقهم، وسيد السادة، وربهم ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1].

اعرف ـ رحمك الله ـ غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها؛ إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته أو تزدجر به عن شيء من معصيته؟

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقاً وتكلفاً فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران، فصار يستدل ـ بزعمه ـ على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا، فعمي عن البين بالخفي، فجحد ما سمى الرب من نفسه لصمت الرب عما لم يسم منها، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (١) فقال: لا يراه أحد يوم القيامة، فجحد والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر إلى وجهه ونضرته إياهم ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ (٢) قد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه ينضرون. إلى أن قال: ـ وإنما جحد رؤية الله يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد عرف انه اذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحداً.

وقال المسلمون: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب**»؟ قالوا: لا. قال: «**فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب**»؟ قالوا: لا. قال: «**فإنكم ترون ربكم يومئذ كذلك**» (٣).

وقال رسول الله ﷺ: «**لا تمتلىء النار حتى يضع الجبار فيها قدمه. فتقول قط قط وينزوي بعضها إلى بعض**» (٤).

وقال لثابت بن قيس: «لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة» وقال فيما بلغنا «إن الله تعالى ليضحك من ازلكم وقنوطكم وسرعة إجابتكم» فقال له رجل من العرب: إن ربنا ليضحك؟ قال: «نعم» قال: لا نعدم من رب يضحك خيراً. إلى أشباه لهذا مما لا نحصيه.

وقال تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾ (٥) ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ (٦)

---

(١) سورة القيامة، آية: ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة القمر، آية: ٥٥.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سورة الشورى، آية: ١١.

(٦) سورة الطور، آية: ٤٨.

وقال تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ما منعك ان تسجد لما خلقت بيديَّ؟﴾ [2] وقال تعالى: ﴿والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [3].

فوالله ما دلهم على عظم ما وصفه من نفسه، وما تحيط به قبضته: إلاّ صغر نظيرها منهم عندهم، إن ذلك الذي ألقي في روعهم، وخلق على معرفة قلوبهم، فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله ﷺ سميناه كما سماه، ولم نتكلف منه صفة ما سواه - لا هذا ولا هذا - لا نجحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف.

اعلم - رحمك الله - ان العصمة في الدين أن تنتهي في الدين حيث انتهى بك، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله في الكتاب والسنة، وتوارثت علمه الأمة. فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيباً؛ ولا تتكلفن بما وصف لك من ذلك قدراً.

وما أنكرته نفسك، ولم تجد ذكره في كتاب ربك، ولا في حديث عن نبيك - من ذكر صفة ربك - فلا تتكلفن علمه بعقلك؛ ولا تصفه بلسانك؛ واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه؛ فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكار ما وصف منها؛ فكما أعظمت ما جحده الجاحدون مما وصف من نفسه: فكذلك أعظم تكلف ما وصف الواصفون مما لم يصف منها.

فقد - والله - عز المسلمون؛ الذين يعرفون المعروف وبهم يُعرف؛ وينكرون المنكر وبإنكارهم ينكر؛ يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه، وما بلغهم مثله عن نبيه، فما مرض من ذكر هذا وتسميته قلب مسلم، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن.

---

(١) سورة طه، آية: ٣٩.

(٢) سورة ص، آية: ٧٥.

(٣) سورة الزمر، آية: ٦٧.

وما ذكر عن النبي ﷺ أنه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمى وما وصف الرب تعالى من نفسه.

والراسخون في العلم ـ الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه، التاركون لما ترك من ذكرها ـ لا ينكرون صفة ما سمى منها جحداً، ولا يتكلفون وصفه بما لم يسم تعمقاً؛ لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً وهب الله لنا ولكم حكماً، وألحقنا بالصالحين.

وهذا كله كلام ابن الماجشون الإمام فتدبره، وانظر كيف أثبت الصفات ونفى علم الكيفية ـ موافقاً لغيره من الأئمة ـ وكيف أنكر على من نفى الصفات بأنه يلزمهم من إثباتها كذا وكذا، كما تقوله الجهمية ـ انه يلزم أن يكون جسماً أو عرضاً؛ فيكون محدثاً.

وفي كتاب «الفقه الأكبر» المشهور عند أصحاب أبي حنيفة؛ الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي قال: سألت أبا حنيفة عن الفقه الأكبر فقال: لا تكَفِّـرن أحداً بذنب؛ ولا تنف أحداً به من الإيمان؛ وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك؛ ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ولا توالي أحداً دون أحد؛ وأن ترد أمر عثمان وعلي إلى الله عز وجل.

قال أبو حنيفة: الفقه الأكبر في الدين خير من الفقه في العلم: ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير.

قال أبو مطيع: الحكم بن عبدالله: قلت: أخبرني عن أفضل الفقه. قال: تعلم الرجل الإيمان، والشرائع، والسنن، والحدود، واختلاف الائمة. وذكر مسائل الإيمان، ثم ذكر مسائل القدر، والرد على القدرية بكلام حسن ليس هذا موضعه.

ثم قال: قلت: فما تقول فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. فيتبعه على ذلك أناس فيخرج على الجماعة، هل ترى ذلك؟ قال: لا. قلت: ولِمَ، وقد أمر الله ورسوله بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو فريضة واجبة؟ قال: هو كذلك؛ لكن ما يفسدون أكثر مما يصلحون من سفك الدماء، واستحلال الحرام. قال: وذكر الكلام في قتل الخوارج والبغاة.

إلى أن قال: قال أبو حنيفة عمن قال: لا أعرف ربي في السماء، أم في الأرض: فقد كفر، لأن الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (١) وعرشه فوق سبع سموات.

قلت: فإن قال: انه على العرش استوى. ولكنه يقول لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟

قال: هو كافر؛ لأنه أنكر أن يكون في السماء؛ لأنه تعالى في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل ـ وفي لفظ ـ سألت أبا حنيفة عمن يقول لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض. قال: قد كفر. قال: لأن الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (١) وعرشه فوق سبع سموات، قال: فإنه يقول على العرش استوى، ولكن لا يدري العرش في الأرض أو في السماء، قال إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر.

ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند اصحابه: أنه كَفَّرَ الواقف الذي يقول: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض: فكيف يكون الجاحد النافي الذي يقول ليس في السماء؛ أو ليس في السماء ولا في الأرض؟ واحتج على كفره بقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (١) قال: وعرشه فوق سبع سموات.

وبين بهذا أن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (١) يبين أن الله فوق السماوات فوق العرش، وأن الاستواء على العرش دل على أن الله بنفسه فوق العرش.

ثم إنه أردف ذلك بتكفير من قال انه على العرش استوى، ولكن توقف في كون

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

العرش في السماء أم في الأرض، قال: لأنه أنكر أنه في السماء؛ لأن الله في أعلى عليين؛ وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل.

وهذا تصريح من أبي حنيفة بتكفيرِ مَنْ أنكر أن يكون الله في السماء؛ واحتج على ذلك بأن الله في أعلى عليين، وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية؛ فإن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو، وعلى أنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وقد جاء اللفظ الآخر صريحاً عنه بذلك. فقال: إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر.

وروى هذا اللفظ بإسناد عنه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي في «كتاب الفاروق» وروى أيضاً ابن أبي حاتم: أن هشام بن عبيد الله الرازي ـ صاحب محمد بن الحسن ـ قاضي الرَّي[1] حبس رجلا في التجهم فتاب؛ فجيء به إلى هشام ليطلقه فقال: الحمد لله على التوبة؛ فامتحنه هشام؛ فقال: أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟ فقال: أشهد أن الله على عرشه؛ ولا أدري ما بائن من خلقه. فقال: ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب.

ورُويَ أيضاً عن يحي بن معاذ الرازي أنه قال: ان الله على العرش بائن من الخلق، وقد أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً؛ لا يشك في هذه المقالة إلا جهمي رديء ضليل، وهالك مرتاب، يمزج الله بخلقه، ويخلط منه الذات بالأقذار والأنتان.

ورُويَ أيضاً عن ابن المديني لما سئل ما قول أهل الجماعة؟

قال: يؤمنون بالرؤية والكلام، وأن الله فوق السماوات على العرش استوى؛ فسئل عن قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[2] فقال: اقرأ ما قبلها: ﴿ألم تَرَ أنَّ الله يعلم ما في السموات وما في الأرض؟﴾[3].

---

(١) في نسخة: «القاضي الذي حبس».

(٢) سورة المجادلة، آية: ٧.

(٣) سورة المجادلة، آية: ٧.

ورُويَ أيضاً عن أبي عيسى الترمذي قال: هو على العرش كما وصف في كتابه؛ وعلمه وقدرته وسلطانه في كل مكان.

ورُويَ عن أبي زرعة الرازي أنه لما سئل عن تفسير قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] فقال: تفسيره كما يقرأ، هو على العرش، وعلمه في كل مكان؛ ومن قال غير هذا فعليه لعنة الله.

وروى أبو القاسم اللالكائي الحافظ؛ الطبري؛ صاحب أبي حامد الأسفرائيني، في كتابه المشهور في أصول السنة، بإسناده عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، قال: اتفق الفقهاء كلهم - من المشرق إلى المغرب - على الإيمان بالقرآن والأحاديث، التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل: من غير تفسير؛ ولا وصف ولا تشبيه؛ فمن فسر اليوم شيئاً منها فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة؛ فإنهم لم يصفوا، ولم يفسروا؛ ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا؛ فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة، لأنه قد وصفه بصفة لا شيء.

محمد بن الحسن أخذ عن أبي حنيفة، ومالك، وطبقتهما من العلماء.

وقد حكى هذا الإجماع، وأخبر أن الجهمية تصفه بالأمور السلبية غالباً، أو دائماً. وقوله «من غير تفسير»: أراد به تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات، بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات.

وروى البيهقي وغيره بإسناد صحيح عن أبي عبيد القاسم بن سلاّم قال: هذه الأحاديث التي يقول فيها ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره، وأن جهنم لا تمتلىء حتى يضع ربك فيها قدمه، والكرسي موضع القدمين، وهذه الأحاديث في الرؤية هي عندنا حق، حملها الثقات بعضهم عن بعض؛ غير أنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحداً يفسرها.

أبو عبيد أحد الأئمة الأربعة: الذين هم الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبيد؛ وله من المعرفة بالفقه، واللغة، والتأويل: ما هو أشهر من أن يوصف، وقد كان في

(١) سورة طه، آية: ٥.

الزمان الذي ظهرت فيه الفتن والأهواء، وقد أخبر أنه ما أدرك أحداً من العلماء يفسرها: أي تفسير الجهمية.

وروى اللالكائي، والبيهقي بإسنادهما عن عبدالله بن المبارك: أن رجلاً قال له: يا أبا عبد الرحمن، إني أكره الصفة ـ عَنَى صفة الرب ـ فقال له عبدالله بن المبارك: وأنا أشد الناس كراهية لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بشيء قلنا به، وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه، ونحو هذا.

أراد ابن المبارك: إنّا نكره أن نبتدىء بوصف الله من تلقاء أنفسنا حتى يجيء به الكتاب والآثار.

وروى عبدالله بن أحمد وغيره، بأسانيد صحاح، عن ابن المبارك أنه قيل له: بماذا نعرف ربنا؟

قال: بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما تقول الجهمية انه ههنا في الأرض ـ وهكذا قال الإمام أحمد وغيره.

وروي بإسناد صحيح عن سليمان بن حرب الإمام، سمعت حماد بن زيد، وذكر هؤلاء الجهمية. فقال: إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء.

وروى ابن أبي حاتم في كتاب «الرد على الجهمية» عن سعيد بن عامر الضبعي ـ إمام أهل البصرة علماً وديناً، من شيوخ الإمام أحمد ـ أنه ذكر عنده الجهمية، فقال: أشر قولاً من اليهود والنصارى، وقد أجمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش، وهم قالوا: ليس على شيء.

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة: مَنْ لم يقل ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه؛ وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ثم ألقي على مزبلة، لئلا يتأذى بريحه أهل القبلة، ولا أهل الذمة، ذكره عنه الحاكم بإسناد صحيح.

وروى عبدالله ابن الإمام أحمد بإسناده عن عباد بن العوام ـ الواسطي إمام أهل واسط من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد ـ قال: كلمت بشراً المريسي، وأصحاب بشر؛ فرأيت آخر كلامهم ينتهي أن يقولوا: ليس في السماء شيء.

وعن عبد الرحمن بن مهدي الإمام المشهور أنه قال: ليس في أصحاب الأهواء شر من أصحاب جهم، يدورون على أن يقولوا: ليس في السماء شيء. أرى والله أن لا يناكحوا، ولا يوارثوا.

وروى عبد الرحمن بن أبي حاتم في «كتاب الرد على الجهمية» عن عبد الرحمن بن مهدي قال: أصحاب جهم يريدون أن يقولوا ان الله لم يكلم موسى، ويريدون أن يقولوا: ليس في السماء شيء، وإن الله ليس على العرش، أرى أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا.

وعن الأصمعي قال: قدمت امرأة جهم، فنزلت بالدباغين، فقال رجل عندها: الله على عرشه. فقالت: محدود على محدود، فقال الأصمعي: كفرت بهذه المقالة.

وعن عاصم بن علي بن عاصم ـ شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما ـ قال: ناظرت جهمياً؛ فتبين من كلامه أنه لا يؤمن أن في السماء رباً.

وروى الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، قال: أخبرنا سريج بن النعمان قال: سمعت عبدالله بن نافع الصائغ قال: سمعت مالك بن أنس يقول: الله في السماء، وعلمه في كل مكان؛ لا يخلو من علمه مكان.

وقال الشافعي: خلافة أبي بكر الصديق حق قضاه الله في السماء وجمع عليه قلوب عباده.

وفي الصحيح: عن أنس بن مالك قال: كانت زينب تفتخر على أزواج النبي ﷺ تقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سموات»[1]. وهذا مثل قول الشافعي.

وقصة أبي يوسف ـ صاحب أبي حنيفة ـ مشهورة في استتابة بشر المريسي، حتى هرب منه لما أنكر أن يكون الله فوق عرشه قد ذكرها ابن أبي حاتم وغيره.

وقال أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زمنين الإمام المشهور من أئمة المالكية، في كتابه الذي صنفه في «أصول السنة» قال فيه:

---

(١) سبق تخريجه.

باب
الإيمان بالعرش

قال: ومن قول أهل السنة: إن الله عز وجل خلق العرش، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] وقوله: ﴿ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض﴾ [2] الآية.

فسبحان من بعد وقرب بعلمه، فسمع النجوى. وذكر حديث أبي رزين العقيلي؛ قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: « **في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء** » [3].

قال محمد: العماء: السحاب الكثيف، المطبق ـ فيما ذكره الخليل ـ وذكر آثاراً أخر ثم قال:

باب
الإيمان بالكرسي

قال محمد بن عبدالله: ومن قول أهل السنة ان الكرسي بين يدي العرش وانه موضع القدمين.

ثم ذكر حديث أنس الذي فيه التجلي يوم الجمعة في الآخرة، وفيه « **فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين على كرسيه، ثم يحف الكرسي على منابر من ذهب مكللة بالجواهر، ثم يجيء النبيون فيجلسون عليها** ».

وذكر ما ذكره يحي بن سالم « صاحب التفسير المشهور »: حدثني العلاء بن هلال،

---

١) سورة طه، آية: ٥.

٢) سورة الحديد، آية: ٤.

٣) سبق تخريجه.

عن عمار الدهني؛ عن سعيد بـن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن الكرسي الذي وسع السموات والأرض لموضع القدمين؛ ولا يعلم قدر العرش إلا الذي خلقه.

وذكر من حديث أسد بن موسى؛ عن حماد بن سلمة، عن زر، عن ابن مسعود قال: ما بين السماء الدنيا والتي تليها مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه.

ثم قال في:

باب
الإيمان بالحجب

قال:

ومن قول أهل السنة ان الله بائن من خلقه يحتجب عنهم بالحجب، فتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إنْ يقولون إلا كذباً﴾ [1] وذكر آثاراً في الحجب.

ثم قال في:

باب
الإيمان بالنزول

قال:

ومن قول أهل السنة ان الله ينزل إلى سماء الدنيا، ويؤمنون بذلك من غير أن يحدروا فيه حداً.

وذكر الحديث من طريق مالك وغيره. إلى أن قال: وأخبرني وهب عن ابن

(١) سورة الكهف، آية: ٥.

وضاح، عن الزهري، عن ابن عباد. قال: ومن أدركت من المشائخ مالك، وسفيان، وفضيل بن عياض، وعيسى بن المبارك، ووكيع: كانوا يقولون: إن النزول حق.

قال ابن وضاح: وسألت يوسف بن عدي عن النزول قال: نعم أؤمن به، ولا أَحُدُّ فيه حداً، وسألت عنه ابن معين فقال: نعم أُقِرُّ به، ولا أحد فيه حداً.

قال محمد: وهذا الحديث يبين أن الله عز وجل على العرش في السماء دون الأرض، وهو أيضاً بَيِّنٌ في كتاب الله، وفي غير حديث عن رسول الله ﷺ، قال تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (١) وقال تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور. أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (٣) وقال: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (٤) وقال تعالى: ﴿يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي﴾ (٥) وقال: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (٦).

وذكر من طريق مالك: قول النبي ﷺ للجارية: «**أين الله**»؟ قالت في السماء. قال «**مَنْ أنا**»؟ قالت أنت رسول الله. قال: «**فأعتقها**» (٧).

قال والأحاديث مثل هذا كثيرة جداً، فسبحان من علمه بما في السماء كعلمه بما في الأرض، لا إله إلا هو العلي العظيم.

وقال قبل ذلك في الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه قال: واعلم بأن أهل العلم بالله وبما جاءت به أنبياؤه ورسله، يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علماً، والعجز عمَّا لَم

---

(١) سورة السجدة، آية: ٥.

(٢) سورة الملك، آية: ١٦، ١٧.

(٣) سورة فاطر، آية: ١٠.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١٨، ٦١.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٥٥.

(٦) سورة النساء، آية: ١٥٨.

(٧) أخرجه مسلم في المساجد ٣٣. والنسائي في السهو ب ٢٠. وأبو داود ٣٢٨٤. وأحمد ٢/٢٩١، ٥/٤٤٩. وأبو عوانة ١/١٤٢، ١٤٣.

يدع إليه إيماناً، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه على لسان نبيه.

وقد قال ـ وهو أصدق القائلين ـ ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (1) وقال: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني وبينكم﴾ (2) وقال: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ (3)، وقال: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ (4) وقال: ﴿فإنك بأعيننا﴾ (5)، وقال: ﴿ولتصنع على عيني﴾ (6)، وقال: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان﴾ (7)، وقال: ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ (8) الآية. وقال: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ (9)، وقال: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ (10).

وقال تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (11) الآية، وقال: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (12) الآية. وقال: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ (13)، ومثل هذا في القرآن كثير.

فهو تبارك وتعالى نور السموات والأرض، كما اخبر عن نفسه، وله وجه، ونفس، وغير ذلك مما وصف به نفسه، ويسمع، ويرى، ويتكلم، هو الأول لا شيء قبله، والآخر الباقي إلى غير نهاية ولا شيء بعده، والظاهر العالي فوق كل شيء، والباطن، بطن علمه بخلقه فقال: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ (14) قيوم حي لا تأخذه سنة ولا نوم.

وذكر أحاديث الصفات ثم قال: فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه، وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه، ولا تقدير ﴿ليس كمثله شيء

---

(1) سورة القصص، آية: 88.
(2) سورة الأنعام، آية: 19.
(3) سورة آل عمران، آية: 28.
(4) سورة الحجر، آية: 29.
(5) سورة الطور، آية: 48.
(6) سورة طه، آية: 39.
(7) سورة المائدة، آية: 64.
(8) سورة الزمر، آية: 67.
(9) سورة طه، آية: 46.
(10) سورة النساء، آية: 164.
(11) سورة النور، آية: 35.
(12) سورة آل عمران، آية: 2.
(13) سورة الحديد، آية: 3.
(14) سورة البقرة، آية: 29.

وهو السميع البصير﴾[1] لم تره العيون فتحده كيف هو؟ ولكن رأته القلوب في حقائق الإيمان اهـ.

وكلام الأئمة في هذا الباب أطول وأكثر من أن تسع هذه الفتيا عشره وكذلك كلام الناقلين لمذهبهم.

مثل ما ذكره أبو سليمان الخطابي في رسالته المشهورة في «الغنية عن الكلام وأهله» قال: فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجافي والمقصر عنه.

والأصل في هذا: ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله. فإذا كان معلوماً ان إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا يد وسمع، وبصر وما اشبهها فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه؛ ولسنا نقول: ان معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى السمع والبصر العلم؛ ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار، التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: ان القول إنما وجب بإثبات الصفات؛ لأن التوقيف ورد بها؛ ووجب نفي التشبيه عنها، لأن الله ليس كمثله شيء؛ وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات.هذا كله كلام الخطابي.

وهكذا قاله أبو بكر الخطيب الحافظ في رسالة له أخبر فيها ان مذهب السلف على ذلك.

وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحواً منه من العلماء من لا يحصى عددهم،

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

مثل أبي بكر الإسماعيلي، والإمام يحيي بن عمار السجزي، وشيخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي صاحب «منازل السائرين» و «ذم الكلام» وهو اشهر من أن يوصف، وشيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني، وأبي عمر بن عبد البر النمري إمام المغرب، وغيرهم.

وقال أبو نعيم الأصبهاني صاحب «الحلية» في عقيدة له قال في أولها: «طريقتنا طريقة المتبعين الكتاب والسنة، وإجماع الأمة؛ قال: فمما اعتقدوه ان الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله يقولون بها، ويثبتونها، من غير تكييف، ولا تمثيل، ولا تشبيه، وان الله بائن من خلقه والخلق بائنون منه: لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سمائه، دون ارضه وخلقه».

وقال الحافظ أبو نعيم في كتابه «محجة الواثقين، ومدرجة الوامقين» تأليفه: «وأجمعوا ان الله فوق سمواته، عال على عرشه، مستو عليه، لا مستول عليه كما تقول الجهمية انه بكل مكان؛ خلافاً لما نزل في كتابه: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [1] ﴿إليه يصعد الكَلِمُ الطيب﴾ [2] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [3] له العرش المستوي عليه، والكرسي الذي وسع السموات والأرض، وهو قوله: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [4].

وكرسيه جسم، والأرضون السبع والسموات السبع عند الكرسي كخلقه في أرض فلاة؛ وليس كرسيه علمه كما قالت الجهمية؛ بل يوضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه؛ كما قاله النبي ﷺ، وانه ـ تعالى وتقدس ـ يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده والملائكة صفاً صفاً؛ كما قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [5] وزاد النبي ﷺ: وانه تعالى وتقدس يجيء يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، فيغفر لمن يشاء من مذنبي الموحدين، ويعذب من يشاء. كما قال تعالى: ﴿يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ [6].

---

(١) سورة الملك، آية: ١٦.
(٢) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٣) سورة طه، آية: ٥.
(٤) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.
(٥) سورة الفجر، آية: ٢٢
(٦) سورة آل عمران، آية: ١٢٩.

وقال الإمام العارف معمر بن أحمد الأصبهاني ـ شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة في بلاده ـ قال: احببت ان اوصي اصحابي بوصية من السنة، وموعظة من الحكمة؛ واجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر بلا كيف، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين قال فيها: «وان الله استوى على عرشه بلا كيف، ولا تشبيه، ولا تأويل، والاستواء معقول والكيف فيه مجهول، وانه عز وجل مستو على عرشه بائن من خلقه، والخلق منه بائنون، بلا حلول ولا ممازجة، ولا اختلاط ولا ملاصقة؛ لأنه الفرد البائن من الخلق، الواحد الغني عن الخلق.

وان الله عز وجل سميع، بصير، عليم، خبير، يتكلم، ويرضى، ويسخط، ويضحك، ويعجب، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء: «**فيقول: هل من داع فأستجيب له؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ حتى يطلع الفجر**»[1] ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه، ولا تأويل. فمن انكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال، وسائر الصفوة من العارفين على هذا» اهـ.

وقال الشيخ الإمام أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال في «كتاب السنة» حدثنا أبو بكر الأثرم، حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي، حدثنا الليث بن يحي قال: سمعت إبراهيم بن الأشعث ـ قال أبو بكر هو صاحب الفضيل ـ قال: سمعت الفضيل بن عياض يقول: ليس لنا ان نتوهم في الله كيف هو؟ لأن الله تعالى وصف نفسه فأبلغ فقال: ﴿قل هو الله أحد★ الله الصمد★ لم يلد ولم يولد★ ولم يكن له كفواً أحد﴾[2] فلا صفة ابلغ مما وصف به نفسه.

وكل هذا النزول والضحك، وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع؛ كما يشاء ان ينزل، وكما يشاء ان يباهي، وكما يشاء ان يضحك، وكما يشاء ان يطلع. فليس لنا ان نتوهم كيف وكيف؟ فإذا قال الجهمي: انا اكفر برب يزول عن مكانه، فقل: بل أومن برب يفعل ما يشاء.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة الإخلاص، الآيات: ١، ٢، ٣، ٤.

ونقل هذا عن الفضيل جماعة، منهم البخاري في «أفعال العباد».

ونقل شيخ الإسلام بإسناده في كتابه «الفاروق» فقال: حَدَّثنا يحي بن عمار حَدَّثنا أبي، حَدَّثنا يوسف بن يعقوب، حَدَّثنا حرمي بن علي البخاري وهانيء بن النضر عن الفضيل.

وقال عمرو بن عثمان المكي في كتابه الذي سماه «التعرف بأحوال العباد والمتعبدين» قال:

باب
ما يجيء به الشيطان للتائبين

وذكر أنه يوقعهم في القنوط، ثم في الغرور وطول الأمل، ثم في التوحيد. فقال: «من اعظم ما يوسوس في التوحيد بالتشكل أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه، أو بالجحد لها والتعطيل. فقال بعد ذكر حديث الوسوسة:

واعلم رحمك الله ان كُلَّ ما توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك، من حسن او بهاء، أو ضياء أو اشراق أو جمال، أو سنح مسائل أو شخص متمثل: فالله تعالى بغير ذلك؛ بل هو تعالى أعظم وأجلّ، واكبر الا تسمع لقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [1] وقوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [2] أي لا شبيه ولا نظير ولا مساوي ولا مثل، أوَ لم تعلم انه لما تجلى للجبل تدكدك لعظم هيبته؟ وشامخ سلطانه؟ فكما لا يتجلى لشيء إلا أندكَّ: كذلك لا يتوهمه أحد إلا هلك. فرد بما بين الله في كتابه من نفسه عن نفسه التشبيه والمثل، والنظير والكفؤ.

فإن اعتصمت بها وامتنعت منه أتاك من قبل التعطيل لصفات الرب ـ تعالى وتقدس ـ في كتابه وسنة رسوله محمد ﷺ، فقال لك: إذا كان موصوفاً بكذا أو وصفته أوجب له التشبيه فأكذبه؛ لأنه اللعين إنما يريد ان يستزلك ويغويك، ويدخلك في صفات الملحدين، الزائغين، الجاحدين: لصفة الرب تعالى.

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

(٢) سورة الإخلاص، آية: ٤.

واعلم ـ رحمك الله تعالى ـ ان الله تعالى واحد ، لا كالآحاد ، فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ـ إلى أن قال ـ خلصت له الأسماء السَّنِيَّة فكانت واقعة في قديم الأزل بصدق الحقائق ، لم يستحدث تعالى صفة كان منها خلياً ، واسماً كان منه برياً ، تبارك وتعالى ؛ فكان هادياً سيهدي ، وخالقاً سيخلق ، ورازقاً سيرزق ، وغافراً سيغفر ، وفاعلاً سيفعل ، ولم يحدث له الاستواء إلا وقد كان في صفة انه سيكون ذلك الفعل ، فهو يسمى به في جملة فعله .

كذلك قال الله تعالى : ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [1] بمعنى انه سيجيء ؛ فلم يستحدث الاسم بالمجيء ، وتخلف الفعل لوقت المجيء ، فهو جاء سيجيء ويكون المجيء منه موجوداً بصفة لا تلحقه الكيفية ولا التشبيه ، لأن ذلك فعل الربوبية فيستحسر العقل ، وتنقطع النفس عند ارادة الدخول في تحصيل كيفية المعبود ، فلا تذهب في أحد الجانبين ؛ لا معطلاً ولا مشبهاً ، وآرض لله بما رضي به لنفسه ، وقف عند خبره لنفسه مسلماً ، مستسلماً ، مصدقاً ؛ بلا مباحثة التنفير ولا مناسبة التنقير .

إلى أن قال : « فهو تبارك وتعالى القائل : انا الله لا الشجرة ، الجائي قبل ان يكون جائياً ؛ لا امره ، المتجلي لأوليائه في المعاد ؛ فتبيض به وجوههم ، وتفلج به على الجاحدين حُجَّتُهم ، المستوي على عرشه بعظمة جلاله فوق كل مكان ـ تبارك وتعالى ـ الذي كلم موسى تكليما . وأراه من آياته ، فسمع موسى كلام الله ؟ لأنه قَرَّبَه نَجِيًّا .تَقَدَّس ان يكون كلامه مخلوقاً ، أو محدثاً ، أو مربوباً ، الوارث بخلقه لخلقه ، السميع لأصواتهم ، الناظر بعينه إلى اجسامهم ، يداه مبسوطتان ، وهما غير نعمته ، خلق آدم ونفخ فيه من روحه ـ وهو امره ـ تعالى وتقدس ان يحل بجسم أو يمازج بجسم أو يلاصق به ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، الشائي ، له المشيئة ، العالم ، له العلم ، الباسط يديه بالرحمة ، النازل كل ليلة إلى سماء الدنيا ليتقرب إليه خلقه بالعبادة ، وليرغبوا إليه بالوسيلة ، القريب في قربه من حبل الوريد ، البعيد في علوه من كل مكان بعيد ، ولا يشبه بالناس .

---

(١) سورة الفجر ، آية : ٢٢ .

إلى أن قال: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [1]. القائل: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ★ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً؟﴾ [2] تعالى وتقدس أن يكون في الأرض كما هو في السماء، جل عن ذلك علوا كبيرا » اهـ.

وقال الإمام أبو عبدالله الحارث بن إسماعيل بن أسد المحاسبي، في كتابه المسمى « فهم القرآن » قال في كلامه على الناسخ والمنسوخ، وان النسخ لا يجوز في الأخبار قال: لا يحل لأحد ان يعتقد أن مدح الله وصفاته، ولا أسماءه يجوز أن ينسخ منها شيء.

إلى أن قال: وكذلك لا يجوز إذا أخبر ان صفاته حسنة عليا أن يخبر بذلك أنها دنية سفلى، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم بالغيب، وأنه لا يبصر ما قد كان، ولا يسمع الأصوات، ولا قدرة له، ولا يتكلم، ولا كلام كان منه، وانه تحت الأرض، لا على العرش، جل وعلا عن ذلك.

فإذا عرفت ذلك واستيقنته: علمت ما يجوز عليه النسخ وما لا يجوز، فإن تلوت آية في ظاهر تلاوتها تحسب انها ناسخة لبعض اخباره كقوله عن فرعون ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت﴾ [3] الآيات وقال: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾ [4].

وقال: قد تأول قوم: ان الله عنى ان ينجيه ببدنه من النار، لأنه آمن عند الغرق، وقال: إنما ذكر الله أن قوم فرعون يدخلون النار دونه وقال: ﴿فأوردهم النار﴾ [5] وقال: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب﴾ [6]، ولم يقل بفرعون. قال: وهكذا الكذب

---

(١) سورة فاطر، آية: ١٠.

(٢) سورة الملك، آية: ١٦، ١٧.

(٣) سورة يونس، آية: ٩٠. وفي الأصل المطبوع: ﴿فلما أدركه...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

(٤) سورة محمد، آية: ٣١.

(٥) سورة هود، آية: ٩٨.

(٦) سورة غافر، آية: ٤٥.

على الله؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فأخذه الله نكال الآخرة والأولى﴾ (١) كذلك قوله: ﴿فليعلمن الله الذين صدقوا﴾ (٢) فأَقَرَّ التلاوة على استئناف العلم من الله عز وجل عن أن يستأنف علماً بشيء، لأنه من ليس له علم بما يريد ان يصنعه لم يقدر ان يصنعه ـ نجده ضرورة ـ قال: ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟﴾ (٣) قال: وإنما قوله: ﴿حتى نعلم المجاهدين﴾ (٤) إنما يريد حتى نراه، فيكون معلوماً موجوداً؛ لأنه لا جائز ان يكون يعلم الشيء معدوماً من قبل أن يكون؛ ويعلمه موجوداً كان قد كان؛ فيعلم في وقت واحد معدوماً موجوداً وان لم يكن، وهذا محال.

وذكر كلاماً في هذا في الارادة.

إلى أن قال: وكذلك قوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ (٥) ليس معناه ان يحدث له سمعاً، ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم، وقد ذهب قوم من أهل السنة أن لله استماعاً في ذاته، فذهبوا إلى ان ما يعقل من انه يحدث منهم علم سمع لما كان من قول؛ لأن المخلوق إذا سمع حدث له عقد فهم عما ادركته أذنه من الصوت. وكذلك قوله: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾ (٦) لا يتحدث بصراً محدثاً في ذاته، وإنما يحدث الشيء فيراه مكوناً، كما لم يزل يعلمه قبل كونه.

إلى أن قال: «وكذلك قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (٧)، وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٨)، وقوله: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ (٩)، وقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (١٠).

وقال: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (١١) وقال: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (١٢) وقال لعيسى: ﴿اني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا﴾ (١٣) الآية وقال: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (١٤) وقال: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته﴾ (١٥).

---

(١) سورة النازعات، آية: ٢٥
(٢) سورة العنكبوت، آية: ٣.
(٣) سورة الملك، آية: ١٤.
(٤) سورة محمد، آية: ٣١.
(٥) سورة الشعراء، آية: ١٥.
(٦) سورة التوبة، آية: ١٠٥.
(٧) سورة الأنعام، آية: ٦١.
(٨) سورة طه، آية: ٥.
(٩) سورة الملك، آية: ١٦.
(١٠) سورة فاطر، آية: ١٠.
(١١) سورة السجدة، آية: ٥.
(١٢) سورة المعارج آية: ٤.
(١٣) سورة آل عمران، آية: ٥٥.
(١٤) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(١٥) سورة الأعراف، آية: ٢٠٦.

وذكر الآلهة: ان لو كان آلهة لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً، حيث هو، فقال: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ [1] أي طلبه وقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [2].

قال أبو عبدالله: فلن ينسخ ذلك لهذا أبداً.

كذلك قوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [3] وقوله: ﴿ونحن أقربُ إليه من حبل الوريد﴾ [4] وقوله: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾ [5] وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ [6] الآية فليس هذا بناسخ لهذا، ولا هذا ضد لذلك.

واعلم أن هذه الآيات ليس معناها ان الله اراد الكون بذاته، فيكون في اسفل الأشياء، أو ينتقل فيها لانتقالها، ويتبعض فيها على اقدارها، ويزول عنها عند فنائها، جل وعز عن ذلك، وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال؛ فزعموا ان الله تعالى في كل مكان بنفسه كائناً، كما هو على العرش؛ لا فرقان بين ذلك، ثم أحالوا في النفي بعد تثبيت ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه؛ لأن كل من يثبت شيئاً في المعنى ثم نفاه بالقول لم يُغْن عنه نفيه بلسانه، واحتجوا بهذه الآيات ان الله تعالى في كل شيء بنفسه كائناً، ثم نفوا معنى ما أثبتوه فقالوا: لا كالشيء في الشيء.

قال أبو عبد الله لنا: قوله: ﴿حتى نعلم﴾ [7] ﴿وسيرى الله﴾ [8] و ﴿إنّا معكم مستمعون﴾ [9] فإنما معناه حتى يكون الموجود فيعلمه موجوداً ويسمعه مسموعاً، ويبصره مبصراً، لا على استحداث علم ولا سمع ولا بصر.

وأما قوله: ﴿إذا أردنا﴾ : إذا جاء وقت كون المراد فيه.

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٤٢
(٢) سورة الأعلى، آية: ١.
(٣) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٤) سورة ق، آية: ١٦.
(٥) سورة الأنعام، آية: ٣.
(٦) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٧) سورة محمد، آية: ٣١.
(٨) سورة التوبة، آية: ٩٤.
(٩) سورة الشعراء، آية: ١٥.

وان قوله: ﴿على العرش استوى﴾[1] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[2] الآية. ﴿أأمنتم من في السماء﴾[3] ﴿إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾[4] فهذا وغيره مثل قوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾[5] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[6] هـذا منقطع يوجب أنه فوق العرش، فوق الأشياء كلها، منزه عن الدخول في خلقه، لا يخفى عليه منهم خافية؛ لأنه أبان في هذه الآيات انه أراد انه بنفسه فوق عباده؛ لأنه قال: ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض﴾[7] يعنـي فوق العرش، والعرش على السماء؛ لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء، في السماء، وقد قال مثل ذلك في قوله: ﴿فَسِيحوا في الأرض﴾[8] يعنـي على الأرض؛ لا يريد الدخول في جوفها، وكذلك قوله: ﴿يتيهون في الأرض﴾[9] يعني على الأرض؛ لا يريد الدخول في جوفها وكذلك قوله: ﴿لأصلبنكم في جذوع النخل﴾[10] يعني فوقها عليها.

وقال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾[11] ثم فَصَّلَ فقال: ﴿ان يخسف بكم الأرض﴾[12] ولم يصل فلم يكن لذلك معنى - اذا فصل قوله: ﴿من في السماء﴾[13] ثم استأنف التخويف بالخسف - إلا أنه على عرشه فوق السماء. وقال تعالى: ﴿يدبر الامر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾[14]، وقال: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾[15].

فبين عروج الأمر وعروج الملائكة، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه فقال: ﴿في يوم كان مقداره خمسين الف سنة﴾[16] فقال: صعودها إليه، وفصله من قوله إليه، كقول القائل: اصعد إلى فلان في ليلة أو يوم، وذلك أنه في العلو وان صعودك إليه في يوم، فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله عز وجل، وان

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة الأنعام، آية: ١٨.
(٣) سورة الملك، آية: ١٦.
(٤) سورة الإسراء، آية: ٤٢.
(٥) سورة المعارج، آية: ٤.
(٦) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٧) سورة الملك، آية: ١٦.
(٨) سورة التوبة، آية: ٢.
(٩) سورة المائدة، آية: ٢٦.
(١٠) سورة طه، آية: ٧١.
(١١) سورة الملك، آية: ١٦.
(١٢) سورة الملك، آية: ١٦.
(١٣) سورة الملك، آية: ١٦.
(١٤) سورة السجدة، آية: ٥.
(١٥) سورة المعارج، آية: ٤.
(١٦) سورة المعارج، آية: ٤.

كانوا لم يروه ولم يساووه في الارتفاع في علوه فإنهم صعدوا من الأرض، وعرجوا بالأمر إلى العلو قال تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (١) ولم يقل عنده.

وقال فرعون: ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي ابلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى﴾ (٢)، ثم استأنف الكلام فقال: ﴿وإني لأظنه كاذباً﴾ (٣) فيما قال لي ان إلهه فوق السموات.

فبين الله سبحانه وتعالى ان فرعون ظن بموسى انه كاذب فيما قال: وعمد لطلبه حيث قاله مع الظن بموسى أنه كاذب، ولو ان موسى قال: انه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته، أو في بدنه، أو حشه. فتعالى الله عن ذلك، ولم يجهد نفسه ببنيان الصرح.

قال أبو عبدالله، وأما الآي التي يزعمون انها قد وصلها - ولم يقطعها كما قطع الكلام الذي أراد به انه على عرشه - فقال: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض﴾ (٤) فأخبر بالعلم ثم اخبر انه مع كل مناج، ثم ختم الآية بالعلم بقوله: ﴿ان الله بكل شيء عليم﴾ (٥).

فبدأ بالعلم، وختم بالعلم: فبين انه أراد انه يعلمهم حيث كانوا؛ لا يخفون عليه، ولا يخفى عليه مناجاتهم. ولو اجتمع القوم في اسفل، وناظر إليهم في العلو. فقال: إني لم ازل اراكم، واعلم مناجاتكم لكان صادقاً - ولله المثل الاعلى ان يشبه الخلق - فإن أبوا إلا ظاهر التلاوة وقالوا: هذا منكم دعوى خرجوا عن قولهم في ظاهر التلاوة؛ لأن من هو مع الاثنين فأكثر؛ هو معهم لا فيهم، ومن كان مع شيء خلا جسمه، وهذا خروج من قولهم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾ (٦) لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء، ففي ظاهر التلاوة على دعواهم انه ليس في حبل الوريد.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(٢) سورة غافر، آية: ٣٦، ٣٧.
(٣) سورة غافر، آية: ٣٧.
(٤) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٥) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٦) سورة ق، آية: ١٦.

وكذلك قوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [1] لم يقل في السماء ثم قطع ـ كما قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ [2] ثم قطع فقال: ﴿أن يخسف بكم الأرض﴾ [3] ـ فقال: ﴿وهو الذي في السماء إله﴾ [4] يعني: إله أهل السماء، وإله أهل الأرض، وذلك موجود في اللغة تقول: فلان أمير في خراسان، وأمير في بلخ، وأمير في سمرقند؛ وإنما هو في موضع واحد، ويخفى عليه ما وراءه فكيف العالي فوق الأشياء، لا يخفى عليه شيء من الأشياء يدبره، فهو إله فيهما إذ كان مدبراً لهما، وهو على عرشه وفوق كل شيء، تعالى عن الأشباه والأمثال» اهـ.

وقال الإمام أبو عبدالله محمد بن خفيف في كتابه الذي سماه «اعتقاد التوحيد باثبات الأسماء والصفات» قال في آخر خطبته: فاتفقت اقوال المهاجرين والأنصار في توحيد الله عز وجل، ومعرفة اسمائه وصفاته وقضائه، قولاً واحداً وشرعاً ظاهراً، وهم الذين نقلوا عن رسول الله ﷺ ذلك حتى قال: «**عليكم بسنتي**» [5] وذكر الحديث. وحديث: «**لعن الله من أحدث حدثاً**».

قال: فكانت كلمة الصحابة على الاتفاق من غير اختلاف ـ وهم الذين أمرنا بالأخذ عنهم اذ لم يختلفوا بحمد الله تعالى في أحكام التوحيد، وأصول الدين، من الأسماء والصفات، كما اختلفوا في الفروع، ولو كان منهم في ذلك اختلاف لنقل إلينا؛ كما نقل سائر الاختلاف ـ فاستقر صحة ذلك عن خاصتهم وعامتهم؛ حتى أدوا ذلك إلى التابعين لهم بإحسان، فاستقر صحة ذلك عند العلماء المعروفين؛ حتى نقلوا ذلك قرناً بعد قرن؛ لأن الاختلاف كان عندهم في الأصل كفر، ولله المنة.

ثم إني قائل ـ وبالله اقول ـ إنه لما اختلفوا في احكام التوحيد وذكر الأسماء والصفات على خلاف منهج المتقدمين، من الصحابة والتابعين، فخاضوا في ذلك من لم يعرفوا بعلم الآثار، ولم يعقلوا قولهم بذكر الاخبار، وصار معولهم على أحكام هوى

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٢) سورة الملك، آية: ١٦.
(٣) سورة الملك، آية: ١٦.
(٤) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٥) سبق تخريجه.

حسن النفس المستخرجة من سوء الظن به، على مخالفة السنة والتعلق منهم بآيات لم يسعدهم فيها ما وافق النفوس، فتأولوا على ما وافق هواهم وصححوا بذلك مذهبهم: احتجت إلى الكشف عن صفة المتقدمين، ومأخذ المؤمنين، ومنهاج الأولين؛ خوفاً من الوقوع في جملة اقاويلهم التي حذر رسول الله ﷺ أُمَّتَه ومنع المستجيبين له حتى حذرهم.

ثم ذكر أبو عبدالله خروج النبي ﷺ وهم يتنازعون في القدر وغضبه، وحديث «**لا أَلْفَيَنَّ أحدكم**»[1] وحديث «**ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**»[2] فإن الناجية ما كان عليه هو واصحابه؛ ثم قال: فلزم الامة قاطبة معرفة ما كان عليه الصحابة، ولم يكن الوصول إليه إلا من جهة التابعين لهم بإحسان؛ المعروفين بنقل الاخبار ممن لا يقبل المذاهب المحدثة؛ فيتصل ذلك قرناً بعد قرن ممن عرفوا بالعدالة والامانة الحافظين على الأمة ما لهم وما عليهم من اثبات السنة. إلى أن قال:

فأول ما نبتدىء به ما أوردنا هذه المسألة من أجلها ذكر أسماء الله عز وجل في كتابه، وما بيَّن ﷺ من صفاته في سنته، وما وصف به عز وجل مما سنذكر قول القائلين بذلك، مما لا يجوز لنا في ذلك ان نرده إلى أحكام عقولنا بطلب الكيفية بذلك، ومما قد امرنا بالاستسلام له ـ إلى أن قال:

ثم ان الله تعرف إلينا بعد إثبات الوحدانية والاقرار بالألوهية: ان ذكر تعالى في كتابه بعد التحقيق، بما بدأ من اسمائه وصفاته، واكد عليه السلام بقوله فقبلوا منه كقبولهم لأوائل التوحيد من ظاهر قوله لا إله إلا الله. إلى أن قال بإثبات نفسه بالتفصيل من المجمل. فقال لموسى عليه السلام: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾[3] وقال: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾[4].

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في السنة باب ٥. والترمذي في العلم باب ١٠. وابن ماجة في المقدمة ٢.

(٢) انظر: سنن الترمذي، كتاب الإيمان باب ١٨. وابن ماجة، كتاب الفتن باب ١٧. والدارمي في السير باب ٧٥.

(٣) سورة طه، آية: ٤١.

(٤) سورة آل عمران، آية: ٢٨.

ولصحة ذلك واستقرار ما جاء به المسيح عليه السلام فقال: ﴿تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك﴾ [1]، وقال عز وجل: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ [2].

واكد عليه السلام صحة إثبات ذلك في سنته فقال: « **يقول الله عز وجل: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي** » [3].

وقال: « **كتب كتاباً بيده على نفسه: ان رحمتي غلبت غضبي** » [4].

وقال: « **سبحان الله رضى نفسه** » [5].

وقال في محاجة آدم لموسى: أنت الذي اصطفاك الله واصطنعك لنفسه.

فقد صرح بظاهر قوله: أنه أثبت لنفسه نفساً، واثبت له الرسول ذلك؛ فعلى من صدق الله ورسوله اعتقاد ما اخبر به عن نفسه، ويكون ذلك مبنياً على ظاهر قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [6].

ثم قال: « فعلى المؤمنين خاصتهم وعامتهم قبول كل ما ورد عنه عليه السلام، بنقل العدل عن العدل، حتى يتصل به ﷺ، وإن مما قضى الله علينا في كتابه، ووصف به نفسه، ووردت السنة بصحة ذلك ان قال: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [7] ثم قال عقيب ذلك: ﴿نور على نور﴾ [8] وبذلك دعاه ﷺ: « **أنت نور السموات والأرض** » [9].

ثم ذكر حديث أبي موسى: « **حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه** » وقال: « **سبحات وجهه جلاله ونوره** » [10] نقله عن الخليل وأبي عبيد، وقال: قال عبدالله بن مسعود: نوّر السموات نور وجهه.

---

(١) سورة المائدة، آية: ١١٦.
(٢) سورة الأنعام، آية: ٥٤.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) سبق تخريجه.
(٦) سورة الشورى، آية: ١١.
(٧) سورة النور، آية: ٣٥.
(٨) سورة النور، آية: ٣٥.
(٩) سبق تخريجه.
(١٠) سبق تخريجه.

ثم قال: ومما ورد به النص أنه حي وذكر قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (١).

والحديث: «**يا حي يا قيوم برحمتك استغيث**».

قال: ومما تعرف الله إلى عباده ان وصف نفسه ان له وجهاً موصوفاً بالجلال والإكرام فاثبت لنفسه وجهاً - وذكر الآيات.

ثم ذكر حديث أبي موسى المتقدم، فقال في هذا الحديث من أوصاف الله عز وجل لا ينام، موافق لظاهر الكتاب: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ (٢) وان له وجهاً موصوفاً بالأنوار، وان له بصراً كما علمنا في كتابه انه سميع بصير.

ثم ذكر الأحاديث في إثبات الوجه، وفي اثبات السمع والبصر، والآيات الدالة على ذلك.

ثم قال: ثم ان الله تعالى تعرف إلى عباده المؤمنين، ان قال: له يدان قد بسطهما بالرحمة، وذكر الأحاديث في ذلك، ثم ذكر شعر أمية بن أبي الصلت.

ثم ذكر حديث: **يلقى في النار وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع فيها رجله**» وهي رواية البخاري، وفي رواية أخرى «**يضع عليها قدمه**» (٣).

ثم ما رواه مسلم البطين عن ابن عباس: ان الكرسي موضع القدمين، وان العرش لا يقدر قدره إلا الله، وذكر قول مسلم البطين نفسه، وقول السدي، وقول وهب بن منبه، وأبي مالك وبعضهم يقول: موضع قدميه، وبعضهم يقول واضع رجليه عليه.

ثم قال: فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمة موافقة لقول النبي ﷺ متداولة في الأقوال، ومحفوظة في الصدر، ولا ينكر خلف عن السلف، ولا ينكر عليهم أحد من نظرائهم، نقلتها الخاصة والعامة مدونة في كتبهم، إلى أن حدث في آخر الأمة من قلل الله عددهم، ممن حذرنا رسول الله ﷺ عن مجالستهم ومكالمتهم، وامرنا

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٣) سبق تخريجه.

ان لا نعود مرضاهم، ولا نشيع جنائزهم، فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعها إلى أحكام المقاييس، وكَفَّروا المتقـدمين، وانكروا على الصحابة والتابعين؛ وردوا على الأئمة الراشدين، فضلوا واضلوا عن سواء السبيل.

ثم ذكـر المأثور عن ابن عباس، وجوابه لنجدة الحروري؛ ثم حديث «الصورة» وذكر أنه صنف فيه كتاباً مفرداً، واختلاف الناس في تأويله.

ثم قال: وسنذكر أصول السنة وما ورد من الاختلاف فيما نعتقده فيما خالفنا فيه أهل الزيغ وما وافقنا فيه أصحاب الحديث من المثبتة ـ إن شاء الله ـ.

ثم ذكر الخلاف في الإمامة واحتج عليها، وذكر اتفاق المهاجرين والأنصار على تقديم الصديق وأنه أفضل الأمة.

ثم قال: وكان الاختلاف في خلق الأفعال هل هي مقدرة أم لا ؟ قال: وقولنا فيها أن أفعال العباد مقدرة معلومة، وذكر إثبات القدر. ثم ذكر الخلاف في أهل الكبائر ومسألة الأسماء والأحكام وقال: قولنا فيها انهم مؤمنون على الإطلاق وأمرهم إلى الله، إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم.

وقال: أصل الإيمان موهبة يتولد منها أفعـال العبـاد، فيكـون أصـل التصـديـق والإقرار والأعمال، وذكر الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه. وقال: قولنا انه يزيد وينقص. قال: ثم كان الاختلاف في القرآن مخلوقاً وغير مخلوق، فقولنا وقول أئمتنا ان القرآن كلام الله غير مخلوق، وانه صفة الله، منه بدأ قولاً وإليه يعود حكماً. ثم ذكر الخلاف في الرؤية وقال: قولنا وقول أئمتنا فيما نعتقد ان الله يرى في القيامة، وذكر الحجة.

ثم قال: اعلم رحمك الله أني ذكرت أحكام الاختلاف على ما ورد من ترتيب المحدثين في كل الأزمنة، وقد بدأت أن أذكر أحكام الجمل من العقود. فنقـول ونعتقد: ان الله عز وجل له عرش، وهو على عرشه فوق سبع سمواته بكل أسمائه

وصفاته؛ كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١] ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض﴾ [٢] ولا نقول انه في الأرض كما هو في السماء على عرشه لأنه عالم بما يجري على عباده ﴿ثم يعرج إليه﴾ [٣].

إلى أن قال: « ونعتقد أن الله تعالى خلق الجنة والنار، وأنهما مخلوقتان للبقاء؛ لا للفناء.

إلى أن قال: ونعتقد أن النبي ﷺ عرج بنفسه إلى سدرة المنتهى.

إلى أن قال: « ونعتقد أن الله قبض قبضتين فقال: « هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ».

ونعتقد أن للرسول ﷺ حوضاً ونعتقد أنه أول شافع وأول مشفع وذكر الصراط والميزان والموت وان المقتول قتل بأجله واستوفى رزقه.

إلى أن قال: « ومما نعتقد أن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا في ثلث الليل الآخر؛ فيبسط يده فيقول: ألا هل من سائل؟الحديث، وليلة النصف من شعبان، وعشية عرفة، وذكر الحديث في ذلك. قال: ونعتقد أن الله تعالى كلم موسى تكليماً. واتخذ إبراهيم خليلاً، وان الخلة غير الفقر؛ لا كما قال أهل البدع.

ونعتقد أن الله تعالى خص محمداً ﷺ بالرؤية. واتخذه خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً. ونعتقد أن الله تعالى اختص بمفتاح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ [٤] الآية.

ونعتقد المسح على الخفين: ثلاثاً للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم، ونعتقد الصبر على السلطان من قريش؛ ما كان من جور أو عدل؛ ما أقام الصلاة من الجمع والأعياد. والجهاد معهم ماض إلى يوم القيامة. والصلاة في الجماعة حيث ينادي لها واجب؛ إذا لم يكن عذر أو مانع، والتراويح سنة؛ ونشهد أن من ترك الصلاة عمداً فهو كافر، والشهادة والبراءة بدعة، والصلاة على من مات من أهل القبلة سنة؛ ولا ننزل أحداً جنة ولا ناراً حتى يكون الله ينزلهم؛ والمراء والجدال في الدين بدعة.

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة السجدة، آية: ٥.

(٣) سورة السجدة، آية: ٥.

(٤) سورة لقمان، آية: ٣٤.

ونعتقد أن ما شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ أمرهم إلى الله؛ ونترحم على عائشة ونترضى عنها؛ والقول في اللفظ والملفوظ؛ وكذلك في الاسم والمسمى بدعة؛ والقول في الإيمان مخلوق، أو غير مخلوق بدعة.

واعلم أني ذكرت اعتقاد أهل السنة على ظاهر ما ورد عن الصحابة والتابعين مجملاً من غير استقصاء؛ إذ تقدم القول من مشائخنا المعروفين من أهل الإبانة والديانة إلا أني احببت ان أذكر عقود أصحابنا المتصوفة فيما احدثته طائفة نسبوا إليهم ما قد تخرصوا من القول بما نزه الله تعالى المذهب وأهله من ذلك.

إلى أن قال: وقرأت لمحمد بن جرير الطبري في كتاب سماه «التبصير»، كتب بذلك إلى أهل طبرستان في اختلاف عندهم؛ وسألوه ان يصنف لهم ما يعتقده ويذهب إليه؛ فذكر في كتابه اختلاف القائلين برؤية الله تعالى فذكر عن طائفة إثبات الرؤية في الدنيا والآخرة.

ونسب هذه المقالة إلى الصوفية قاطبة لم يخص طائفة. فبين أن ذلك على جهالة منه بأقوال المخلصين منهم؛ وكان من نسب إليه ذلك القول ـ بعد أن ادعى على الطائفة ـ ابن اخت عبد الواحد بن زيد؛ والله أعلم محله عند المخلصين؛ فكيف بابن اخته. وليس إذا أحدث الزائغ في نحلته قولا نسب إلى الجملة؛ كذلك في الفقهاء والمحدثين ليس من أحدث قولا في الفقه؛ وليس فيه حديث يناسب ذلك، ينسب ذلك إلى جملة الفقهاء والمحدثين.

واعلم أن لفظ «الصوفية» وعلومهم تختلف، فيطلقون ألفاظهم على موضوعات لهم، ومرموزات وإشارات، تجري فيما بينهم فمن لم يداخلهم على التحقيق، ونازل ما هم عليه رجع عنهم وهو خاسيء وحسير.

ثم ذكر اطلاقهم لفظ «الرؤية» بالتقييد. فقال: كثيراً ما يقولون رأيت الله يقول. وذكر عن جعفر بن محمد قوله لما سئل: هل رأيت الله حين عبدته؟ قال رأيت الله ثم عبدته. فقال السائل كيف رأيته؟ فقال: لم تره الأبصار بتحديد الأعيان؛ ولكن رؤية

القلوب بتحقيق الإيقان، ثم قال: وانه تعالى يُرى في الآخرة كما اخبر في كتابه، وذكره رسوله ﷺ.

هذا قولنا وقول أئمتنا، دون الجهال من أهل الغباوة فينا.

وإن مما نعتقده ان الله حرم على المؤمنين دماءهم واموالهم واعراضهم، وذكر ذلك في حجة الوداع، فمن زعم أنه يبلغ مع الله إلى درجة يبيح الحق له ما حظر على المؤمنين - إلا المضطر على حال يلزمه احياء للنفس لو بلغ العبد ما بلغ من العلم والعبادات - فذلك كفر بالله، وقائل ذلك قائل بالإباحة، وهم المنسلخون من الديانة.

وَإن مما نعتقده ترك إطلاق تسمية «العشق» على الله تعالى، وبين أن ذلك لا يجوز لاشتقاقه ولعدم ورود الشرع به. وقال: ادنى ما فيه أنه بدعة وضلالة، وفيما نص الله من ذكر المحبة كفاية.

وان مما نعتقده: أن الله لا يحل في المرئيات، وأنه المتفرد بكمال اسمائه وصفاته، بائن من خلقه مستو على عرشه، وان القرآن كلامه غير مخلوق - حيث ما تُلِيَ ودرس وحفظ - ونعتقد أن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً واتخذ نبينا محمداً ﷺ خليلاً وحبيباً، والخلة لهما منه، على خلاف ما قاله المعتزلة: إن الخلة الفقر والحاجة. إلى أن قال:

«والخلة والمحبة صفتان لله هو موصوف بهما، ولا تدخل أوصافه تحت التكييف والتشبيه، وصفات الخلق من المحبة والخلة جائز عليها الكيف؛ فأما صفاته تعالى فمعلومة في العلم، وموجودة في التعريف، وقد انتفى عنهما التشبيه فالإيمان به واجب، واسم الكيفية عن ذلك ساقط.

ومما نعتقده ان الله أباح المكاسب والتجارات والصناعات، وإنما حرم الله الغش والظلم، وأما من قال بتحريم تلك المكاسب فهو ضال مضل مبتدع؛ إذ ليس الفساد والظلم والغش من التجارات والصناعات في شيء إنما حرم الله ورسوله الفساد؛ لا الكسب والتجارات؛ فإن ذلك على أصل الكتاب والسنة جائز إلى يوم القيامة، وإن مما نعتقد أن الله لا يأمر بأكل الحلال، ثم يعدمهم الوصول إليه من جميع الجهات؛ لأن ما

طالبهم به موجود إلى يوم القيامة؛ والمعتقد أن الأرض تخلو من الحلال، والناس يتقلبون في الحرام؛ فهو مبتدع ضال، إلا أنه يقل في موضع ويكثر في موضع؛ لا أنه مفقود من الأرض.

ومما نعتقده أنّا إذا رأينا من ظاهره جميل لا نتهمه في مكسبه وماله وطعامه؛ جائز أن يؤكل طعامه، والمعاملة في تجارته؛ فليس علينا الكشف عما قاله. فإن سأل سائل على سبيل الاحتياط؛ جاز إلا من داخل الظلمة.

ومن ينزع عن الظلم، واخذ الأموال بالباطل ومعه غير ذلك: فالسؤال والتوقي؛ كما سأل الصِّدِّيقُ غلامه؛ فإن كان معه من المال سوى ذلك مما هو خارج عن تلك الأموال، فاختلطا، فلا يطلق عليه الحلال ولا الحرام، إلا أنه مشتبه؛ فمن سأل استبرأ لدينه كما فعل الصديق. وأجاز ابن مسعود وسلمان الأكل منه وعليه التبعة، والناس طبقات، والدين الحنيفية السمحة.

وإن مما نعتقد أن العبد ما دام أحكام الدار جارية عليه فلا يسقط عنه الخوف والرجاء، وكل من ادعى الأمن فهو جاهل بالله، وبما اخبر به عن نفسه: ﴿ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [1]، وقد افردت كشف عورات من قال بذلك.

ونعتقد: ان العبودية لا تسقط عن العبد ما عقل وعلم ما له وما عليه، فيبقى على أحكام القوة والاستطاعة؛ إذ لم يسقط اللهَ ذلك عن الأنبياء، والصديقين، والشهداء والصالحين، ومن زعم أنه قد خرج عن رق العبودية إلى فضاء الحرية بإسقاط العبودية، والخروج إلى أحكام الأحدية المسدية بعلائق الآخرية: فهو كافر لا محالة؛ إلا من اعتراه علة، أو رأفة؛ فصار معتوهاً أو مجنوناً أو مبرسماً، وقد اختلط عقله أو لحقه غشية يرتفع عنه بها أحكام العقل، وذهب عنه التمييز والمعرفة؛ فذلك خارج عن الملة مفارق للشريعة.

ومن زعم الإشراف على الخلق: يعلم مقاماتهم ومقدارهم عند الله - بغير الوحي المنزل من قول رسول الله ﷺ - فهو خارج عن الملة، ومن ادعى أنه يعرف مآل الخلق

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٩٩.

ومنقلبهم، وعلى ماذا يموتون عليه ويختم لهم ـ بغير الوحي من قول الله وقول رسوله ـ فقد باء بغضب من الله.

والفراسة حق على أصول ما ذكرناه، وليس ذلك مما رسمناه في شيء، ومن زعم ان صفاته تعالى بصفاته ـ ويشير في ذلك إلى غير آية العظمة والتوفيق والهداية ـ وأشار إلى صفاته عز وجل القديمة: فهو حلولي قائل باللاهوتية، والالتحام، وذلك كفر لا محالة.

ونعتقد أن الأرواح كلها مخلوقة. ومن قال إنها غير مخلوقة فقد ضاهى قول النصارى ـ النسطورية ـ في المسيح، وذلك كفر بالله العظيم. ومن قال: إن شيئاً من صفات الله حال في العبد؛ أو قال بالتبعيض على الله فقد كفر؛ والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، ولا حَالٌّ في مخلوق؛ وإنه كيفما تُلِيَ، وقريء، وحفظ: فهو صفة الله عز وجل؛ وليس الدرس من المدروس ولا التلاوة من المتلو! لأنه عز وجل بجميع صفاته واسمائه غير مخلوق، ومن قال بغير ذلك فهو كافر.

ونعتقد أن القراءة الملحنة بدعة وضلالة.

وان القصائد بدعة. ومجراها على قسمين: فالحسن من ذلك من ذكر آلاء الله ونعمائه وإظهار نعت الصالحين وصفة المتقين، فذلك جائز، وتركه والاشتغال بذكر الله والقرآن والعلم أولى به، وما جرى على وصف المرئيات ونعت المخلوقات فاستماع ذلك على الله كفر، واستماع الغناء والربعيات على الله كفر، والرقص بالإيقاع ونعت الرقاصين على أحكام الدين فسق، وعلى أحكام التواجد والغناء لهو ولعب.

وحرام على كل من يسمع القصائد والربعيات الملحنة ـ الجائي بين أهل الأطباع ـ على أحكام الذكر، إلا لمن تقدم له العلم بأحكام التوحيد، ومعرفة اسمائه وصفاته، وما يضاف إلى الله تعالى من ذلك؛ وما لا يليق به عز وجل مما هو منزه عنه، فيكون استماعه كما قال: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ [1] الآية.

وكل من جهل ذلك وقصد استماعه على الله على غير تفصيله فهو كفر لا محالة،

---

(١) سورة الزمر، آية: ١٨.

فكل من جمع القول وأصْغى بالإضافة إلى الله فغير جائز إلا لمن عرف بما وصفت من ذكر الله ونعمائه، وما هو موصوف به عز وجل مما ليس للمخلوقين فيه نعت ولا وصف؛ بل ترك ذلك أولى وأحوط، والأصل في ذلك انها بدعة والفتنة فيها غير مأمونة على استماع الغناء. والربعيات بدعة، وذلك مما انكره المطلبي ومالك والثوري، ويزيد بن هارون وأحمد بن حنبل، وإسحاق، والاقتداء بهم أولى من الاقتداء بمن لا يعرفون في الدين، ولا لهم قدم عند المخلصين.

وبلغني أنه قيل لبشر بن الحارث: إن أصحابك قد أحدثوا شيئاً يقال لـه القصائد. قال مثل ايش؟ قال مثل قوله:

اصبـري يـا نفـس حتـى تسكنـي دار الجليـل

فقال: حسن. وأين يكون هؤلاء الذين يستمعون ذلك؟ قال قلت ببغداد فقال كذبوا ـ والله الذي لا إله غيره ـ لا يسكن ببغداد من يستمع ذلك.

قال أبو عبدالله: ومما نقول ـ وهو قول أئمتنا ـ إن الفقير إذا احتاج وصبر ولم يتكفف إلى وقت يفتح الله له كان أعلى، فمن عجز عن الصبر كان السؤال أَوْلى به على قوله ﷺ: «**لأن يأخذ أحدكم حبله**» (١) الحديث، ونقول: إن ترك المكاسب غير جائز إلا بشرائط موسومة من التعفف والاستغناء عما في ايدي الناس؛ ومن جعل السؤال حرفة ـ وهو صحيح ـ فهو مذموم في الحقيقة خارج.

ونقول: إن المستمع إلى الغناء والملاهي فإن ذلك كما قال عليه السلام: «**الغناء ينبت النفاق في القلب**» (٢) وإن لم يكفر فهو فسق لا محالة.

والذي نختار: قول أئمتنا: إن ترك المراء في الدين، والكلام في الإيمان مخلوق أو غير مخلوق، ومن زعم أن الرسول ﷺ واسط يؤدي، وان المرسل إليهم افضل: فهو كافر بالله، ومن قال بإسقاط الوسائط على الجملة فقد كفر اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٥٠، ٥٣، والبيوع باب ١٥، والمساقاة باب ١٣. والنسائي في الزكاة باب ٨٥. وابن ماجة في الزكاة باب ٢٥. ومالك في الصدقة رقم ١٠. وأحمد ١/١٦٤، ١٦٧.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب ذم الملاهي.

ومن متأخريهم الشيخ الإمام أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني[1] قال في كتاب « الغنية » : أمَّا معرفة الصانع بالآيات والدلالات على وجه الاختصار فهو أن يعرف ويتيقن أن الله واحد احد . إلى أن قال :

وهو بجهة العلو مستو على العرش، محتو على الملك، محيط علمه بالأشياء ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [2] ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون﴾ [3] ولا يجوز وصفه بأنه في كل مكان؛ بل يقال إنه في السماء على العرش، كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [4] .

وذكر آيات وأحاديث إلى أن قال: وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل، وأنه استواء الذات على العرش.

قال: وكونه على العرش: مذكور في كل كتاب انزل على كل نبي أرسل بلا كيف، وذكر كلاماً طويلاً لا يحتمله هذا الموضع، وذكر في سائر الصفات نحو هذا.

ولو ذكرت ما قاله العلماء في هذا لطال الكتاب جداً.

قال أبو عمر بن عبد البر : روينا عن مالك بن أنس، وسفيان الثوري وسفيان بن عُيينة، والاوزاعي ومعمر بن راشد في أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا : أَمِرُّوها كما جاءت؛ قال أبو عمر: ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات أو جاء عن أصحابه رضي الله عنهم فهو علم يدان به؛ وما أحدث بعدهم ولم يكن له أصل فيما جاء عنهم فهو بدعة وضلالة.

وقال في « شرح الموطأ » لما تكلم على حديث النزول قال: هذا حديث ثابت النقل صحيح من جهة الإسناد، ولا يختلف أهل الحديث في صحته، وهو منقول من طريق ـ سوى هذه ـ من أخبار العدول عن النبي ﷺ وفيه دليل على أن الله في السماء على

---

(١) في نسخة: « أبي صالح الجبلي ».
(٢) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٣) سورة السجدة، آية: ٥.
(٤) سورة طه، آية: ٥.

العرش استوى من فوق سبع سموات. كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على «المعتزلة» في قولهم: إن الله تعالى في كل مكان بذاته المقدسة.

قال: والدليل على صحة ما قال أهل الحق قول الله ـ وذكر بعض الآيات ـ إلى أن قال: وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته، لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد، ولا انكره عليهم مسلم.

وقال أبو عمر بن عبد البر أيضاً: اجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ (١) هو على العرش وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله.

وقال أبو عمر أيضاً: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة؛ لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة.

وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخوارج: فكلهم ينكرونها، ولا يحملون شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقرّ بها مشبه، وهم عند من أقرّ بها نافون للمعبود والحق فيما قاله القائلون: بما نطق به كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وهم أئمة الجماعة.

هذا كلام ابن عبد البر إمام أهل المغرب.

وفي عصره الحافظ أبو بكر البيهقي مع توليه للمتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري، وذبِّهِ عنهم، قال في كتابه «الأسماء والصفات»:

باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين ـ لا من حيث الجارحة ـ لوُرود خبر الصادق به، قال الله تعالى: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ (٢) وقال: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (٣).

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.

(٢) سورة ص، آية: ٧٥.

(٣) سورة المائدة، آية: ٦٤.

وذكر الأحاديث الصحاح في هذا الباب، مثل قوله في غير حديث، في حديث الشفاعة: « **يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده** ».

ومثل قوله في الحديث المتفق عليه: « **أنت موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك الألواح بيده** ».

وفي لفظ: « **وكتب لك التوراة بيده** ».

ومثل ما في صحيح مسلم: « **انه سبحانه غرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده** ».

ومثل قوله ﷺ: « **تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يَتَكَفَّأ أحدكم خبزته في السفر؛ نزلاً لأهل الجنة** ».

وذكر أحاديث مثل قوله: « **بيدي الأمر** »، و« **الخير في يديك** » « **والذي نفس محمد بيده** » و « **إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل** ».

وقوله: « **المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين** ».

وقوله: « **يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول أنا الملك أين الجبارون؟ أين المتكبرون** »؟.

وقوله: « **يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما انفق من خلق السموات والأرض فإنه لم يغض ما في يمينه وعرشه على الماء وبيده الأخرى القسط يخفض ويرفع** »[1]. وكل هذه الأحاديث في الصحاح.

وذكر أيضاً قوله: « **إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان اختر أيهما شئت. قال: اخترت يمين ربّي وكلتا يدي ربّي يمين مباركة** »[2].

---

(١) سبق تخريجه. (٢) سبق تخريجه.

وحديث: «**إن الله لما خلق آدم مسح على ظهره بيده**»[1]. إلى أحاديث أخر ذكرها من هذا النوع.

ثم قال البيهقي: أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب؛ وكذلك قال في الاستواء على العرش، وسائر الصفات الخبرية؛ مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين.

وقال القاضي أبو يعلى في كتاب «إبطال التأويل» لا يجوز رد هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها، والواجب حملها على ظاهرها، وإنها صفات الله، لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق؛ ولا يعتقد التشبيه فيها؛ لكن على ما روي عن الإمام أحمد وسائر الأئمة.

وذكر بعض كلام الزهري، ومكحول، ومالك، والثوري، والأوزاعي والليث، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وسفيان بن عيينة والفضيل بن عياض، ووكيع وعبد الرحمن بن مهدي؛ والأسود بن سالم، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، ومحمد بن جرير الطبري وغيرهم في هذا الباب. وفي حكاية ألفاظهم طول. إلى أن قال:

ويدل على إبطال التأويل: ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها؛ ولم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها؛ فلو كان التأويل سائغاً لكانوا اسبق إليه؛ لما فيه من ازالة التشبيه ورفع الشبهة.

وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتكلم صاحب الطريقة المنسوبة إليه في الكلام في كتابه الذي صنفه في «اختلاف المصلين، ومقالات الإسلاميين» وذكر فرق الروافض والخوارج، والمرجئة والمعتزلة وغيرهم.

ثم قال (مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث):

جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة: الاقرار بالله وملائكته، وكتبه ورسله، وبما جاء عن الله تعالى؛ وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون شيئاً من ذلك وان الله واحد أحد، فرد صمد، لا إله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وان محمداً

---

(١) سبق تخريجه.

عبده ورسوله، وان الجنة حق وان النار حق، وان الساعة آتية لا ريب فيها، وان الله يبعث من في القبور، وان الله على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١] وان له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خلقت بيديَّ﴾ [٢] وكما قال: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [٣] وان له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تجري بأعيننا﴾ [٤] وان له وجهاً كما قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [٥].

وان أسماء الله تعالى لا يقال: انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج. وأقروا ان لله علماً كما قال: ﴿أنزله بعلمه﴾ [٦] وكما قال: ﴿وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ [٧] واثبتوا له السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة واثبتوا لله القوة كما قال: ﴿أو لم يروا ان الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾ [٨] وذكر مذهبهم في القدر. إلى ان قال:

ويقولون: ان القرآن كلام الله غير مخلوق والكلام في اللفظ والوقف، من قال باللفظ وبالوقف فهم مبتدع عندهم، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق، ويقرون أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون؛ لأنهم عن الله محجوبون، قال عز وجل: ﴿كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [٩] وذكر قولهم في الإسلام والإيمان والحوض والشفاعة واشياء. إلى ان قال:

ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يقولون مخلوق، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار. إلى ان قال:

وينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتنازعون فيه من دينهم، ويسلمون الروايات الصحيحة كما جاءت به الآثار الصحيحة

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة ص، آية: ٧٥.
(٣) سورة المائدة، آية: ٦٤.
(٤) سورة القمر، آية: ١٤.
(٥) سورة الرحمن، آية: ٢٧.
(٦) سورة النساء، آية: ١٦٦.
(٧) سورة فاطر، آية: ١١.
(٨) سورة فصلت، آية: ١٥.
(٩) سورة المطففين، آية: ١٥.

التي جاءت بها الثقات عدل عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ ؛ لا يقولون كيف ولا لم؟ لأن ذلك بدعة عندهم. إلى أن قال:

ويقرون ان الله يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [1] وان الله يقرب من خلقه كيف شاء؛ كما قال: ﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾ [2] إلى أن قال:

ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار والنظر في الآثار؛ والنظر في الفقه، مع الاستكانة والتواضع؛ وحسن الخلق مع بذل المعروف؛ وكف الأذى، وترك الغيبة والنميمة والشكاية وتفقد المآكل والمشارب. قال: فهذه جملة ما يأمرون به ويستسلمون إليه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب؛ وما توفيقنا إلا بالله وهو المستعان.

وقال الأشعري أيضاً في اختلاف أهل القبلة في العرش فقال: قال أهل السنة وأصحاب الحديث: ان الله ليس بجسم؛ ولا يشبه الأشياء، وانه استوى على العرش؛ كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [3] ولا نتقدم بين يدي الله في القول؛ بل نقول استوى بلا كيف، وان له وجهاً كما قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [4].

وأن له يدين كما قال ﴿خلقت بيديَّ﴾ [5]، وأن له عينين كما قال: ﴿تجري بأعيننا﴾ [6] وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [1].

وأنه ينزل إلى سماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب، أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ. وقالت المعتزلة: ان الله استوى على العرش بمعنى استولى وذكر مقالات أخرى.

---

(١) سورة الفجر، آية: ٢٢.
(٢) سورة ق، آية: ١٦.
(٣) سورة طه، آية: ٥.
(٤) سورة الرحمن، آية: ٢٧.
(٥) سورة ص، آية: ٧٥.
(٦) سورة القمر، آية: ١٤

وقال أيضاً أبو الحسن الأشعري في كتابه الذي سماه «الإبانة في أصول الديانة» وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه، وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه ـ فقال:

فصل
في إبانة قول أهل الحق والسنة

فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة: فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون.

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكلام ربنا وسنة نبينا، وما رُوي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبدالله احمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته ـ قائلون، ولما خالف قوله مخالفون: لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل؛ الذي ابان الله به الحق، ودفع به الضلال؛ واوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين، وشك الشاكين؛ فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم!.

وجملة قولنا أَنَّا نقر بالله وملائكته، وكتبه ورسله، وبما جاؤوا به من عند الله، وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئاً؛ وان الله واحد لا إله إلا هو، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا؛ وان محمداً عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق ﴿ليظهره على الدين كله﴾ [1] وان الجنة حق، والنار حق، وان الساعة آتية، وان الله يبعث من في القبور.

وان الله مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [2] وان له وجهاً كما قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [3] وان له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خلقت بيديَّ﴾ [4] وكما قال: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [5] وان

---

(١) سورة التوبة، آية: ٣٣.
(٢) سورة طه، آية: ٥.
(٣) سورة الرحمن، آية: ٢٧.
(٤) سورة ص، آية: ٧٥.
(٥) سورة المائدة، آية: ٦٤.

له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تجري بأعيننا﴾[1] - وان من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالاً، وذكر نَحْواً مما ذكر في الفرق إلى أن قال:

ونقول ان الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام ايماناً، وندين بأن الله يقلب القلوب بين اصبعين من اصابع الله عز وجل، وانه عز وجل يضع السموات على اصبع، والأرضين على أصبع، كما جاءت الرواية الصحيحة عن رسول الله ﷺ .إلى ان قال:

وان الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ، التي رواها الثقات عدل عن عدل، حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ - إلى ان قال: ونصدق بجميع الروايات التي اثبتها أهل النقل من النزول إلى سماء الدنيا، وان الرب عز وجل يقول: «**هل من سائل؟ هل من مستغفر؟**»[2] وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قال أهل الزيغ والتضليل.

ونعول فيما اختلفنا فيه الى كتاب ربنا، وسنة نبينا، وإجماع المسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا به، ولا نقول على الله ما لا نعلم.

ونقول ان الله يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[3]، وان الله يقرب من عباده كيف شاء كما قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[4] وكما قال: ﴿ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى﴾[5].

إلى أن قال: وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي مما لم نذكره بابا بابا.

ثم تكلم على ان الله يرى واستدل على ذلك؛ ثم تكلم على ان القرآن غير مخلوق واستدل على ذلك، ثم تكلم على من وقف في القرآن وقال لا أقول: إنه مخلوق، ولا غير مخلوق، ورد عليه. ثم قال:

---

(١) سورة القمر، آية: ١٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة الفجر، آية: ٢٢.

(٤) سورة ق، آية: ١٦.

(٥) سورة النجم، آية: ٨، ٩.

باب
ذكر الاستواء على العرش

فقال ان قال قائل ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : نقول ان الله مستو على عرشه كما قال : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١] .

وقال تعالى : ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [٢] وقال تعالى : ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [٣] .

وقال تعالى : ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ [٤] .

وقال تعالى حكاية عن فرعون : ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي ابلغ الأسباب اسباب السموات فأَطَّلِعَ إلى إله موسى وإني لاظنه كاذباً﴾[٥] كذب موسى في قوله إن الله فوق السموات ، وقال تعالى : ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض ؟﴾ [٦] .

فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : ﴿أَأَمِنْتُمْ من في السماء﴾ [٦] لأنه مستو على العرش الذي هو فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء فالعرش أعلى السموات وليس إذا قال : ﴿أأمنتم من في السماء﴾[٦] يعني جميع السموات وإنما اراد العرش الذي هو اعلى السموات ، الا ترى ان الله عز وجل ذكر السموات فقال تعالى : ﴿وجعل القمر فيهن نوراً﴾ [٧] ولم يرد أن القمر يملؤهن وأن فيهن جميعاً .

ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء ؛ لأن الله على عرشه الذي هو فوق السموات ، فلولا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحطونها اذا دعوا إلى الأرض .

ثم قال :

---

(١) سورة طه ، آية : ٥ .
(٢) سورة فاطر ، آية : ١٠ .
(٣) سورة النساء ، آية : ١٥٨ .
(٤) سورة السجدة ، آية : ٥ .
(٥) سورة غافر ، آية : ٣٦ ، ٣٧ .
(٦) سورة الملك ، آية : ١٦ .
(٧) سورة نوح ، آية : ١٦ .

فصل

وقد قال القائلون من المعتزلة، والجهمية، والحرورية ان معنى قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] انه استولى وقهر وملك، وان الله عز وجل في كل مكان، وجحدوا ان يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، فلو كان كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لان الله قادر على كل شيء؛ والأرض،فالله قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء ـ وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها ـ لكان مستويا على العرش وعلى الأرض، وعلى السماء وعلى الحشوش والاقذار؛ لأنه قادر على الأشياء مستول عليها.

وإذا كان قادرا على الأشياء كلها ولم يجز عند أحد من المسلمين ان يقول: إن الله مستو على الحشوش والأخلية لم يجز ان يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب ان يكون معنى الاستواء يختص العرش، دون الأشياء كلها. وذكر دلالات من القرآن والحديث، والإجماع والعقل.

ثم قال:

باب
الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين

وذكر الآيات في ذلك. ورد على المتأولين لها بكلام طويل لا يتسع هذا الموضع لحكايته: مثل قوله فإن سئلنا اتقولون لله يدان؟ قيل: نقول ذلك، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [2] وقوله تعالى ﴿لما خلقت بيديَّ﴾ [3].

وروي عن النبي ﷺ انه قال: **«ان الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته، وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده»** [4].

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة الفتح، آية: ١٠.
(٣) سورة ص، آية: ٧٥.
(٤) سبق تخريجه.

وقد جاء في الخبر المذكور عن النبي ﷺ: **«إن الله خلق آدم بيده، وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده».**

وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب ان يقول القائل عملت كذا بيديّ ويريد بها النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل البيان أن يقول القائل: فعلت كذا بيدي ويعني بها النعمة: بطل أن يكون معنى قوله تعالى ﴿بيدي﴾ النعمة.

وذكر كلاماً طويلاً في تقرير هذا ونحوه.

وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم ـ وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري؛ ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده ـ قال في «كتاب الابانة» تصنيفه: فإن قال قائل: فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً؟ قيل له قوله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [1].

وقوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ [2] فاثبت لنفسه وجهاً ويداً.

فإن قال: فلم أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة ان كنتم لا تعقلون وجهاً ويداً إلا جارحة؟

قلنا لا يجب هذا: كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسما أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وتعالى، وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً؛ لأنا واياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك، وكذلك الجواب لهم ان قالوا: يجب أن يكون علمه وحياته، وكلامه، وسمعه، وبصره وسائر صفات ذاته عرضاً واعتلّوا بالوجود.

وقال: فإن قال فهل تقولون إنه في كل مكان؟

قيل له: معاذ الله، بل مستو على عرشه كما أخبر في كتابه فقال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [3] وقال الله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح

---

(١) سورة الرحمن، آية: ٢٧. (٢) سورة ص، آية: ٧٥. (٣) سورة طه، آية: ٥.

يرفعه﴾ [1] وقال: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾ [2].

قال: ولو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه، والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها؛ ولوجب ان يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان؛ ولصح ان يرغب إليه إلى نحو الأرض، وإلى خلفنا وإلى يميننا وإلى شمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله.

وقال أيضاً في هذا الكتاب: صفات ذاته التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها: هي الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والبقاء، والوجه والعينان، واليدان والغضب والرضا.

وقال في «كتاب التمهيد» كلاماً أكثر من هذا ـ لكن ليست النسخة حاضرة عندي ـ وكلامه وكلام غيره من المتكلمين في مثل هذا الباب كثير لمن يطلبه، وإن كنا مستغنين بالكتاب والسنة وآثار السلف عن كل كلام.

وملاك الأمر ان يهب الله للعبد حكمة وإيماناً بحيث يكون له عقل ودين، حتى يفهم ويدين، ثم نور الكتاب والسنة يغنيه عن كل شيء؛ ولكن كثيراً من الناس قد صار منتسباً إلى بعض طوائف المتكلمين، ومحسناً للظن بهم دون غيرهم، ومتوهماً انهم حققوا في هذا الباب ما لم يحققه غيرهم؛ فلو أتى بكل آية ما تبعها حتى يؤتى بشيء من كلامهم.

ثم هم مع هذا مخالفون لأسلافهم غير ستبعين لهم؛ فلو أنهم اخذوا بالهدى: الذي يجدونه في كلام اسلافهم لرجي لهم مع الصدق في طلب الحق ان يزدادوا هدى، ومن كان لا يقبل الحق إلا من طائفة معينة، ثم لا يتمسك بما جاءت به من الحق: ففيه شبه من اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾؟! [3].

---

(١) سورة فاطر، آية: ١٠.

(٢) سورة الملك، آية: ١٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ٩١.

فإن اليهود قالوا لا نؤمن إلا بما انزل علينا . قال الله تعالى لهم: ﴿فلم تقتلون انبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾ (١) أي: إن كنتم مؤمنين بما انزل عليكم، يقول سبحانه وتعالى لا لما جاءتكم به انبياؤكم تتبعون، ولا لما جاءتكم به سائر الأنبياء تتبعون، ولكن إنما تتبعون اهواءكم، فهذا حال من لم يقبل الحق، لا من طائفته ولا من غيرها، مع كونه يتعصب لطائفته بلا برهان من الله ولا بيان.

وكذلك قال أبو المعالي الجويني في كتابه «الرسالة النظامية» اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر؛ فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب، وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب. فقال: والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة: اتباع سلف الأمة والدليل السمعي القاطع في ذلك إجماع الأمة وهو حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب رسول الله ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ـ وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها ـ فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً: لأوشك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل: كان ذلك هو الوجه المتبع، فحق على ذي الدين ان يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلَ معناها إلى الرب تعالى؛ فليجر آية الاستواء والمجيء. وقوله: ﴿لما خلقت بيديَّ﴾ (٢) ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (٣) وقوله: ﴿تجري بأعيننا﴾ (٤) وما صح من أخبار الرسول: كخبر النزول، وغيره على ما ذكرناه.

قلت: وليعلم السائل ان الغرض من هذا الجواب ذكر ألفاظ بعض الأئمة الذين نقلوا مذاهب السلف في هذا الباب؛ وليس كل من ذكرنا شيئاً من قوله ـ من

---

(١) سورة البقرة، آية: ٩١.

(٢) سورة ص، آية: ٧٥.

(٣) سورة الرحمن، آية: ٢٧.

(٤) سورة القمر، آية: ١٤.

المتكلمين وغيرهم - يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره؛ ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به؛ وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه المشهور عنه؛ الذي رواه أبو داود في سننه: اقبلوا الحق من كل من جاء به؛ وإن كان كافراً - او قال فاجراً - واحذروا زيغة الحكيم. قالوا: كيف نعلم ان الكافر يقول كلمة الحق؟ قال: ان على الحق نوراً أو قال كلاماً هذا معناه.

فأما تقرير ذلك بالدليل، وإماطة ما يعرض من الشبه، وتحقيق الأمر على وجه يخلص إلى القلب ما يبرد به من اليقين، ويقف على مواقف آراء العباد في هذه الْمَهَامِه، فما تتسع له هذه الفتوى، وقد كتبت شيئاً من ذلك قبل هذا، وخاطبت ببعض ذلك بعض من يجالسنا، وربما اكتب - إن شاء الله - في ذلك ما يحصل به المقصود.

وجماع الأمر في ذلك: أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله وسنة نبيه، وقصد اتباع الحق، وأعـرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته.

ولا يحسب الحاسب ان شيئاً من ذلك يناقض بعضه بعضاً البتة؛ مثل ان يقول القائل: ما في الكتاب والسنة من ان الله فوق العرش يخالفه الظاهر من قوله: ﴿وهو معكم أَيْنَما كنتم﴾ [1].

وقوله ﷺ: «**إذ قام احدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه**» [2] ونحو ذلك فان هذا غلط.

وذلك ان الله معنا حقيقة، وهو فوق العرش حقيقة، كما جمع الله بينهما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يَلِجُ في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ [3].

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة الحديد، آية: ٤.

فاخبر أنه فوق العرش يعلم كل شيء، وهو معنا اينما كنا، كما قال النبي ﷺ في حديث الأوعال: «**والله فوق العرش وهو يعلم ما انتم عليه**»[1].

وذلك ان كلمة (مع) في اللغة إذا اطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة؛ من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال؛ فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى. فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو والنجم معنا. ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك؛ وان كان فوق رأسك. فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة.

ثم هذه المعية تختلف احكامها بحسب الموارد فلما قال: ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها﴾[2] إلى قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[3]. دل ظاهر الخطاب على ان حكم هذه المعية ومقتضاها انه مطلع عليكم؛ شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: انه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته.

وكذلك في قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[4] إلى قوله: ﴿هو معهم اينما كانوا﴾[4] الآية.

ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾[5] كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع، والنصر والتأييد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[6].

وكذلك قوله لموسى وهارون: ﴿إنني معكما اسمع وارى﴾[7]. هنا المعية على ظاهرها، وحكمها في هذه المواطن النصر والتأييد.

وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي فيشرف عليه ابوه من فوق السقف فيقول:

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سورة الحديد، آية: ٤.
(٣) سورة الحديد، آية: ٤.
(٤) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٥) سورة التوبة، آية: ٤٠.
(٦) سورة النحل، آية: ١٢٨.
(٧) سورة طه آية: ٤٦.

لا تخف؛ انا معك أو انا هنا؛ أو انا حاضر ونحو ذلك. ينبهه على المعية الموجبة بحكم الحال دفع المكروه؛ ففرق بين معنى المعية وبين مقتضاها؛ وربما صار مقتضاها من معناها؛ فيختلف باختلاف المواضع.

فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع، يقتضي في كل موضع اموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر؛ فاما ان تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها - وإن امتاز كل موضع بخاصية - فعلى التقديرين ليس مقتضاها ان تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها.

ونظيرها من بعض الوجوه الربوبية، والعبودية فإنها وإن اشتركتا في أصل الربوبية والعبودية فلما قال: ﴿رب العالمين رب موسى وهارون﴾[1] كانت ربوبية موسى وهارون لها اختصاص زائد على الربوبية العامة للخلق؛ فإن من اعطاه الله من الكمال أكثر مما أعطى غيره: فقد ربه ورباه ربوبية وتربية أكمل من غيره.

وكذلك قوله: ﴿عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً﴾[2] و ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾[3].

فإن العبد تارة يعني به المعبد فيعم الخلق، كما في قوله: ﴿إنْ كُلُّ من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً﴾[4].

وتارة يعني به: العابد فيخص؛ ثم يختلفون، فمن كان اعبد علماً وحالاً كانت عبوديته أكمل؛ فكانت الإضافة في حقه أكمل، مع أنها حقيقة في جميع المواضع.

ومثل هذه الألفاظ يسميها بعض الناس مشككة لتشكك المستمع فيها، هل هي من قبيل الأسماء المتواطئة أو من قبيل المشتركة في اللفظ فقط، والمحققون يعلمون أنها ليست خارجة عن جنس المتواطئة؛ إذ واضع اللغة إنما وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك، وإن كانت نوعاً مختصاً من المتواطئة فلا بأس بتخصيصها بلفظ.

---

(١) سورة الشعراء، آية: ٤٨.
(٢) سورة الانسان، آية: ٦.
(٣) سورة الإسراء، آية: ١.
(٤) سورة مريم، آية: ٩٣.

ومن علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات ـ كإضافة الربوبية مثلاً ـ وأن الاستواء على الشيء ليس إلا للعرش، وأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية، ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية قط، لا حقيقة ولا مجازاً: علم أن القرآن على ما هو عليه من غير تحريف.

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب ـ إن نقله عن غيره ـ وضال ـ إن اعتقده في ربه ـ وما سمعنا أحداً يفهم هذا من اللفظ، ولا رأينا أحداً نقله عن واحد، ولو سئل سائر المسلمين هل تفهمون من قول الله ورسوله «**إن الله في السماء**» ان السماء تحويه لبادر كل واحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا.

وإذا كان الأمر هكذا: فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً لا يفهمه الناس منه، ثم يريد أن يتأوله؛ بل عند الناس «ان الله في السماء» «وهو على العرش» واحد؛ إذ السماء إنما يراد به العلو، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل، وقد علم المسلمون أن كرسيه سبحانه وتعالى وسع السموات والأرض، وان الكرسي في العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وان العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته، فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقاً يحصره ويحويه؟ وقد قال سبحانه: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [1] وقال: ﴿فسيروا في الأرض﴾ [2] بمعنى (على) ونحو ذلك، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازاً وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف، وانها متواطئة في الغالب لا مشتركة.

وكذلك قوله ﷺ: «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قِبَلَ وجهه، فلا يبصق قبل وجهه**» [3] الحديث. حق على ظاهره، وهو سبحانه فوق العرش وهو قِبَلَ وجه المصلي؛ بل هذا الوصف يثبت للمخلوقات.

فإن الإنسان لو أنه يناجي السماء أو يناجي الشمس والقمر لكانت السماء والشمس والقمر فوقه، وكانت أيضاً قِبَلَ وجهه.

---

(١) سورة طه، آية: ٧١.

(٢) سورة النحل، آية: ٣٦.

(٣) سبق تخريجه.

وقد ضرب النبي ﷺ المثل بذلك ـ ولله المثل الأعلى، ولكن المقصود بالتمثيل بيان جواز هذا وإمكانه؛ لا تشبيه الخالق بالمخلوق ـ فقال النبي ﷺ : **« ما منكم من أحد إلا سيرى ربه مخلياً به »** .

فقال له أبو رزين العقيلي: كيف يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع ؟

فقال النبي ﷺ : **« سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر كلكم يراه مخلياً به، وهو آية من آيات الله؛ فالله أكبر »** [1] أو كما قال النبي ﷺ .

وقال: **« إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر »** [2] فشبه الرؤية بالرؤية، وإن لم يكن المرئيُّ مشابهاً للمَرْئِيِّ، فالمؤمنون إذا رأوا ربهم يوم القيامة وناجوه كل يراه فوقه قِبَلَ وجهه؛ كما يرى الشمس والقمر، ولا منافاة اصلاً.

ومن كان له نصيب من المعرفة بالله، والرسوخ في العلم بالله: يكون إقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه أوكد.

واعلم ان من المتأخرين من يقول: مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وهذا اللفظ مجمل فإن قوله: ظاهرها غير مراد يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين، وصفات المحدثين؛ مثل أن يراد بكون الله قِبَلَ وجه المصلي أنه مستقر في الحائط الذي يصلي إليه، وأنَّ الله معنا ظاهره أنه إلى جانبنا ونحو ذلك فلا شك أن هذا غير مراد.

ومن قال: إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى لكن أخطأ بإطلاق القول بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث، فإن هذا المحال ليس هو الظاهر على ما قد بيناه في غير هذا الموضع. اللهم إلاَّ أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس فيكون القائل لذلك مصيباً بهذا الاعتبار، معذوراً في هذا الإطلاق.

فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف احوال الناس، وهو من الأمور النسبية. وكان احسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد اعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظاً ومعنى.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وإن كان الناقل عن السلف اراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم أن المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين، بل هي واجبة لله، أو جائزة عليه جوازاً ذهنياً، أو جوازاً خارجياً غير مراد، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف، أو تعمد الكذب؛ فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل ـ لا نصاً ولا ظاهراً ـ أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر، ولا يد حقيقة.

وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف، ويقولون ان طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف ـ بمعنى أن الفريقين اتَّفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ـ ولكن السلف امسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك، ويقولون: الفرق بين الطريقين أن هؤلاء قد يعينون المراد بالتأويل وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره.

وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف: إمَّا في كثير من الصفات فقطعاً: مثل أن الله تعالى فوق العرش، فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم ـ الذي لم يُحْكَ هنا عشره ـ علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وانهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك.

والله يعلم أني بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف، ما رأيت كلام أحد منهم يدل ـ لا نصاً، ولا ظاهراً، ولا بالقرائن ـ على نفي الصفات الخبرية في نفسْ الأمر؛ بل الذي رأيته أن كثيراً من كلامهم يدل ـ إمّا نصاً وإمّا ظاهراً ـ على تقرير جنس هذه الصفات، ولا انقل عن كل واحد منهم إثبات كل صفة؛ بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسها في الجملة؛ وما رأيت أحداً منهم نفاها.

وإنما ينفون التشبيه، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه؛ مع إنكارهم على من ينفي الصفات أيضاً؛ كقول نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله

بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً.

وكانوا إذا رأوا الرجل قد اغرق في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات قالوا: هذا جهمي معطل؛ وهذا كثير جداً في كلامهم، فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئاً من الصفات مشبهاً ـ كذباً منهم وافتراء ـ حتى إن منهم مَنْ غلا ورمى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بذلك، حتى قال ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية: ثلاثة من الأنبياء مشبهة؛ موسى حيث قال: ﴿إن هي إلا فتنتك﴾[1]، وعيسى حيث قال: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[2] ومحمد ﷺ حيث قال: «ينزل ربنا». وحتى إن جُلَّ المعتزلة تدخل عامة الأئمة: مثل مالك واصحابه، والثوري وأصحابه، والأوزاعي وأصحابه، والشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد وغيرهم في قسم المشبهة.

وقد صنف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن درباس الشافعي جزءا سماه: «تنزيه أئمة الشريعة عن الألقاب الشنيعة» ذكر فيه كلام السلف وغيرهم في معاني هذا الباب، وذكر أن أهل البدع، كل صنف منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه ـ يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد ـ كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي بألقاب افتروها.

فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة تسميهم شُكَّاكًا، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية، ونوابت وغثاء، وغَثْراً، إلى أمثال ذلك. كما كانت قريش تسمي النبي ﷺ تارة مجنوناً، وتارة شاعراً، وتارة كاهناً، وتارة مفترياً.

قالوا فهذه علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة، فإن السنة هي ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، اعتقاداً واقتصاداً وقولاً وعملاً؛ فكما ان المنحرفين عنه يسمونهم بأسماء مذمومة مكذوبة ـ وإن اعتقدوا صدقها بناء على عقيدتهم الفاسدة ـ فكذلك التابعون له على بصيرة الذين هم أولى الناس به في المحيا والممات؛ باطناً وظاهراً.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٥٥.

(٢) سورة المائدة، آية: ١١٦.

وأما الذين وافقوه ببواطنهم وعجزوا عن إقامة الظواهر، والذين وافقوه بظواهرهم وعجزوا عن تحقيق البواطن، والذين وافقوه ظاهراً وباطناً بحسب الإمكان: فلا بد للمنحرفين عن سنته أن يعتقدوا فيهم نقصاً يذمونهم به، ويسمونهم بأسماء مكذوبة ـ وإن اعتقدوا صدقها ـ كقول الرافضي: من لم يبغض أبا بكر رضي الله عنه ـ وعمر: فقد ابغض علياً؛ لأنه لا ولاية لعلي إلا بالبراءة منهما، ثم يجعل من أحب أبا بكر وعمر ناصبياً؛ بناء على هذه الملازمة الباطلة، التي اعتقدها صحيحة أو عاند فيها وهو الغالب.

وكقول القدري: من اعتقد أن الله أراد الكائنات وخلق افعال العباد: فقد سلب من العباد الاختيار والقدرة، وجعلهم مجبورين كالجمادات التي لا ارادة لها ولا قدرة.

وكقول الجهمي: من قال إن الله فوق العرش: فقد زعم أنه محصور، وأنه جسم مركب محدود، وأنه مشابه لخلقه.

وكقول الجهمية المعتزلة: من قال ان الله علماً وقدرة فقد زعم أنه جسم مركب، وانه مشبه؛ لأن هذه الصفات اعراض، والعَرَضُ لا يقوم إلا بجوهر متحيز، وكل متحيز جسم مركب، أو جوهر فرد، ومن قال ذلك فهو مشبه لأن الأجسام متماثلة.

ومن حكى عن الناس المقالات وسماهم بهذه الأسماء المكذوبة ـ بناء على عقيدته التي هم مخالفون له فيها ـ فهو وربه، والله من ورائه بالمرصاد، ولا يحيق المكر السيىء إلا بأهله.

وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها: «**ستة أقسام**»: كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة.

قسمان يقولان: تجري على ظواهرها.

وقسمان يقولان: هي على خلاف ظاهرها.

وقسمان يسكتون.

أما الأولون فقسمان:

أحدهما: من يجريها على ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، فهؤلاء المشبهة، ومذهبهم باطل، انكره السلف، وإليهم يتوجه الرد بالحق.

الثاني: من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله، كما يجري ظاهر اسم العليم والقدير، والرب والإله، والموجود والذات ونحو ذلك؛ على ظاهرها اللائق بجلال الله؛ فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق إمَّا جوهر محدَث، وأما عرض قائم به.

فالعلم والقدرة، والكلام والمشيئة، والرحمة والرضا، والغضب ونحو ذلك: في حق العبد اعراض؛ والوجه واليد والعين في حقه أجسام، فإذا كان الله موصوفاً عند عامة أهل الإثبات بأن له علماً وقدرة، وكلاماً ومشيئة ـ وإن لم يكن ذلك عرضاً؛ يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين ـ جاز أن يكون وجه الله ويداه صفات ليست أجساماً، يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين.

وهذا هو المذهب الذي حكاه الخطابي وغيره عن السلف، وعليه يدل كلام جمهورهم، وكلام الباقين لا يخالفه؛ وهو أمر واضح، فإن الصفات كالذات. فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات، فصفاته ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات.

فمن قال: لا اعقل علماً ويداً إلا من جنس العلم واليد المعهودين. قيل له: فكيف تعقل ذاتاً من غير جنس ذوات المخلوقين؛ ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته؛ فمن لم يفهم من صفات الرب ـ الذي ليس كمثله شيء ـ إلا ما يناسب المخلوق فقد ضل في عقله ودينه.

وما أحسن ما قال بعضهم: إذا قال لك الجهمي كيف استوى أو كيف ينزل إلى سماء الدنيا أو كيف يداه ونحو ذلك فقل له: كيف هو في ذاته؟ فإذا قال لك لا يعلم ما هو إلا هو، وكُنْهُ الباري تعالى غير معلوم للبشر. فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف؛ فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك.

بل هذه المخلوقات في الجنة قد ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا مما في

الجنة إلا الأسماء، وقد أخبر الله تعالى: أنه لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة اعين، وأخبر النبي ﷺ: أن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فإذا كان نعيم الجنة وهو خلق من خلق الله كذلك فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى.

وهذه الروح التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها، وإمساكَ النصوص عن بيان كيفيتها؛ أفلا يعتبر العاقل بها عن الكلام في كيفية الله تعالى؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن، وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء؛ وأنها تُسَلُّ منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم - حيث نفوا عنها الصعود والنزول، والاتصال بالبدن والانفصال عنه، وتخبطوا فيها حيث رأوها من غير جنس البدن وصفاته، فعدم مماثلتها للبدن لا ينفي أن تكون هذه الصفات ثابتة لها بحسبها، إلا أن يفسروا كلامهم بما يوافق النصوص؛ فيكونون قد أخطأوا في اللفظ وأنَّى لهم بذلك؟!.

ولا نقول انها مجرد جزء من أجزاء البدن كالدم والبخار مثلاً؛ أو صفة من صفات البدن والحياة، وإنها مختلفة الأجساد، ومساوية لسائر الأجساد في الحد والحقيقة، كما يقول طوائف من أهل الكلام؛ بل نتيقن أن الروح عين موجودة غير البدن؛ وأنها ليست مماثلة له؛ وهي موصوفة بما نطقت به النصوص حقيقة لا مجازاً؛ فإذا كان مذهبنا في حقيقة الروح وصفاتها بين المعطلة والممثلة: فكيف الظن بصفات رب العالمين؟!!.

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها؛ اعني الذين يقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة الله تعالى قط، وان الله لا صفة له ثبوتية؛ بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منها، أو يثبتون بعض الصفات - وهي الصفات السبعة أو الثمانية أو الخمسة عشر - أو يثبتون الأحوال دون الصفات، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث، على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين. فهؤلاء قسمان:

قسم: يتأولونها ويعينون المراد مثل قولهم: استوى بمعنى استولى؛ أو بمعنى علو

المكانة والقدر، أو بمعنى ظهور نوره للعرش؛ أو بمعنى انتهاء الخلق إليه؛ إلى غير ذلك من معاني المتكلمين.

وقسم: يقولون: الله أعلم بما أراد بها؛ لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه.

وأما القسمان الواقفان:

فقوم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله؛ ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

وقوم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون على تلاوة القرآن وقراءة الحديث معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات. فهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن قسم منها.

والصواب في كثير من آيات الصفات وأحاديثها؛ القطع بالطريقة الثابتة كالآيات والأحاديث الدالة على أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ فوق عرشه، ويعلم طريقة الصواب في هذا وأمثاله، بدلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك؛ دلالة لا تحتمل النقيض؛ وفي بعضها قد يغلب على الظن ذلك مع احتمال النقيض، وتردد المؤمن في ذلك هو بحسب ما يؤتاه من العلم والإيمان، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

ومن اشتبه عليه ذلك أو غيره فليدع بما رواه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا قام يصلي من الليل قال: «**اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون؛ اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك؛ إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**» وفي رواية لأبي داود: «أنه كان يكبر في صلاته ثم يقول ذلك»[1]. فإذا افتقر العبد إلى الله ودعاه، وأَدْمَن النظر في كلام الله وكلام رسوله وكلام الصحابة والتابعين وائمة المسلمين: انفتح له طريق

(١) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ٢٠٠ وأبو داود في الصلاة باب ١١٩. والنسائي في قيام الليل باب ١٢. وابن ماجة في الإقامة باب ١٨٠. والإمام أحمد ١٨٣/٤٠، ١٥٦/٦.

الهدى؛ ثم إنْ كان قد خبر نهايات اقدام المتفلسفة والمتكلمين في هذا الباب، وعرف أن غالب ما يزعمونه برهاناً هو شبهة، ورأى أن غالب ما يعتمدونه يؤول إلى دعوى لا حقيقة لها؛ أو شبهة، مركبة من قياس فاسد؛ أو قضية كلية لا تصح إلا جزئية؛ أو دعوى إجماع لا حقيقة له؛ أو التمسك في المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة.

ثم ان ذلك إذا ركب بألفاظ كثيرة طويلة غريبة عمن لم يعرف اصطلاحهم - أوهمت الغَرَّ ما يوهمه السراب للعطشان - ازداد إيماناً وعلماً بما جاء به الكتاب والسنة فإن الضد يظهر حسنه الضد وكل من كان بالباطل أعلم كان للحق أشد تعظيماً وبقدره أعرف إذا هدي إليه.

فأما المتوسِّطون من المتكلمين فيخاف عليهم ما لا يخاف على من لم يدخل فيه، وعلى من قد أنهاه نهايته، فإن من لم يدخل فيه فهو في عافية، ومن أنهاه فقد عرف الغاية، فما بقي يخاف من شيء آخر، فإذا ظهر له الحق وهو عطشان إليه قبله، وأما المتوسط فيتوهم بما يَتَلَقَّاه من المقالات المأخوذة تقليداً لمعظمة هؤلاء.

وقد قال بعض الناس: أكثر ما يفسد الدنيا: نصف متكلم، ونصف متفقه، ونصف متطبب، ونصف نحوي، هذا يفسد الأديان، وهذا يفسد البلدان، وهذا يفسد الأبدان، وهذا يفسد اللسان.

ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم في الغالب في قول مختلف، يؤفك عنه من أفك: يعلم الذكي منهم والعاقل: أنه ليس هو فيما يقوله على بصيرة، وان حجته ليست ببينة وإنما هي كما قيل فيها:

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور

ويعلم العليم البصير بهم أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رضي الله عنه حيث قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر - والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم - رحمتهم وترفقت بهم؛ أوتوا ذكاءً وما أوتوا زَكاءً، وأُعطوا فهوماً وما

أعطوا علوماً، وأُعطوا سمعاً وأبصاراً وافئدة ﴿فما أَغْنَى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون﴾ (1).

ومن كان علياً بهذه الأمور: تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم حيث حذروا عن الكلام ونهوا عنه، وذموا أهله وعابوهم، وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنة لم يزدد من الله إلا بعداً.

فنسأل الله العظيم ان يهدينا صراطه المستقيم، صراط الذين انعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين.

والحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على محمد خاتم النبيين وآله وصحبه اجمعين.

---

(1) سورة الأحقاف، آية: ٢٦.

٢ - سئل شيخ الإسلام قدس الله روحه:

عن علو الله تعالى، واستوائه على عرشه؟.

فأجاب: قد وصف الله تعالى نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش، والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض أكابر أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل أو أَزْيَدُ: تدل على ان الله تعالى عال على الخلق، وانه فوق عباده.

وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك؛ مثل قوله: ﴿إن الذين عند ربك﴾ [١]، ﴿وله من في السموات والأرض ومن عنده﴾ [٢]؛ فلو كان المراد بأن معنى عنده في قدرته - كما يقول الجهمي - لكان الخلق كلهم عنده؛ فإنهم كلهم في قدرته ومشيئته، ولم يكن فرق بين من في السموات ومن في الأرض ومن عنده.

كما ان الاستواء على العرش لو كان المراد به الاستيلاء عليه لكان مستوياً على جميع المخلوقات، ولكان مستوياً على العرش قبل ان يخلقه دائماً، والاستواء مختص بالعرش بعد خلق السموات والأرض، كما اخبر بذلك في كتابه؛ فدل على انه تارة كان مستوياً عليه، وتارة لم يكن مستوياً عليه؛ ولهذا كان العلو من الصفات المعلومة بالسمع مع العقل؛ والشرع عند الأئمة المثبتة، واما الاستواء على العرش: فمن الصفات المعلومة بالسمع فقط دون العقل.

والمقصود: انه تعالى وصف نفسه بالْمَعِيَّةِ وبالقرب. والمعية معيتان: عامة وخاصة.

فالأولى: قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [٣].

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٠٦. (٢) سورة الأنبياء، آية: ١٩. (٣) سورة الحديد، آية: ٤.

والثانية: قوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[1] إلى غير ذلك من الآيات.

وأما القرب، فهو كقوله: ﴿فإني قريب﴾[2] وقوله: ﴿ونحن اقرب إليه منكم﴾[3].

وافترق الناس في هذا المقام أربع فرق:

فالجهمية النفاة الذين يقولون: لا هو داخل العالم ولا خارج العالم، ولا فوق ولا تحت؛ لا يقولون بعلوه ولا بفَوْقِيَّتِهِ؛ بل الجميع عندهم متأول أو مفوض وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص؛ كالخوارج والشيعة، والقدرية والمرجئة وغيرهم؛ إلا الجهمية؛ فإنه ليس معهم عن الانبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي.

ولهذا قال ابن المبارك، ويوسف بن اسباط: الجهمية خارجون عن الثلاث وسبعين فرقة، وهذا اعدل الوجهين لأصحاب احمد، ذكرهما أبو عبدالله بن حامد وغيره.

وقسم ثان يقولون: إنه بذاته في كل مكان، كما يقول ذلك النجارية، وكثير من الجهمية عُبَّادُهم، وصوفيتهم، وعوامهم. ويقولون: انه عين وجود المخلوقات. كما يقوله أهل الوحدة القائلون بأن الوجود واحد، ومن يكون قوله مركباً من الحلول والاتحاد.

وهم يحتجون بنصوص المعية، والقرب، ويتأولون نصوص العلو والاستواء وكل نص يحتجون به حجة عليهم؛ فإن المعية اكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه، وعندهم انه في كل مكان، وفي نصوصهم ما يبين نقيض قولهم، فإنه قال: ﴿سبح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾[4]، فكل من في السموات والأرض يسبح، والمسبِّح غير المسبَّح.

وقال: ﴿له ملك السموات والأرض﴾[5]، فبين ان الملك له، ثم قال: ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾[6].

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٨.
(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٦.
(٣) سورة الواقعة، آية: ٨٥.
(٤) سورة الحديد، آية: ١.
(٥) سورة الحديد، آية: ٢، ٥
(٦) سورة الحديد، آية: ٣.

وفي الصحيح: « **أنت الأول فليس قبلك شيء** » الخ...

فإذا كان هو الأول: كان هناك ما يكون بعده، وإذا كان آخراً كان هناك ما الرب بعده، وإذا كان ظاهراً ليس فوقه شيء كان هناك ما الرب ظاهر عليه، وإذا كان باطناً ليس دونه شيء كان هناك أشياء نَفَى عنها ان تكون دونه.

ولهذا قال ابن عربي: من اسمائه الحسنى العلي على من يكون علياً، وما ثَمَّ إلا هو؟! وعن ماذا يكون علياً وما هو إلا هو؟! فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات؛ فالمسمى محدثات هي العلية هي لذاتها، وليست إلا هو.

قال الخراز: وهو وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه بأن الله يعرف بجمعه بين الأضداد، فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره؛ وما ثم من تراه غيره؛ وما ثم من يبطن عنه سواه، فهو ظاهر لنفسه، وهو باطن عن نفسه. وهو المسمى أبو سعيد الخراز اهـ.

والمعية لا تدل على الممازجة والمخالطة، وكذلك لفظ « القرب » فإن عند الحلولية انه في حبل الوريد، كما هو عندهم في سائر الأعيان؛ وكل هذا كفر وجهل بالقرآن.

الثالث: قول من يقول: هو فوق العرش، وهو في كل مكان، ويقول: انـا أُقِرُّ بهذه النصوص، وهذه لا اصرف واحداً منها عن ظاهره؛ وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في « المقالات الإسلامية » وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية، ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب المكي، وابن برجان وغيرهما، مع ما في كلام أكثرهم من التناقض.

ولهذا كان أبو علي الأهوازي ـ الذي صنف مثالب ابن أبي بشر، ورد على أبي القاسم بن عساكر هو ـ من السالمية.

وكذلك ذكر الخطيب البغدادي: ان جماعة انكروا على أبي طالب بعض كلامه في الصفات.

وهذا الصنف الثالث ـ وان كان اقرب إلى التمسك بالنصوص، وابعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين فإن الأول لم يتبع شيئاً من النصوص؛ بل خالفها كلها.

والثاني ترك النصوص الكثيرة، المحكمة، المبينة وتعلق بنصوص قليلة اشتبهت عليه معانيها.

وأما هذ الصنف فيقول: انا اتبعت النصوص كلها؛ لكنه غالط أيضاً: فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وائمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده؛ ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة.

وهؤلاء يقولون اقوالاً متناقضة. يقولون: انه فوق العرش. ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف؛ كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره ومعلوم ان قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان؛ وما يتبع ذلك. فإن قالوا: ان العرش كذلك نقضوا قولهم: انه نفسه فوق العرش. وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين؛ كان ذلك قولا بالحلول الخاص.

وقد وقع طائفة من الصوفية - حتى صاحب «منازل السائرين» في توحيده المذكور في آخر المنازل - في مثل هذا الحلول؛ ولهذا كان أئمة القوم يحذرون عن مثل هذا.

سئل الجنيد عن التوحيد. فقال: هو إفراد الحدوث عن القدم. فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق، فلا يخلط أحدهما بالآخر. وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح، والشيعة في أئمتها؛ وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية.

الرابع: هم سلف الأمة وأئمتها أئمة أهل العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة، من غير تحريف للكلِم عن مواضعه؛ اثبتوا ان الله فوق سمواته على عرشه؛ بائن من خلقه، وهم بائنون منه.

وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه، ومع انبيائه واوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضاً قريب مجيب؛ ففي آية النجوى دلالة على انه عالم بهم.

وكان النبي ﷺ يقول: «**اللهم انت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل**»[1] فهو مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه؛ ولا يلزم من هذا ان تكون ذاته مختلطة بذواتهم، كما قال: ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾[2] أي على الإيمان. لا ان ذاته في ذاتهم؛ بل هم مصاحبون له.

وقوله: ﴿فأولئك مع المؤمنين﴾[3] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم؛ فالله تعالى عالم بعباده، وهو معهم اينما كانوا، وعلمه بهم من لوازم المعية؛ كما قالت المرأة: زوجي طويل النجاد؛ عظيم الرماد؛ قريب البيت من الناد!! فهذا كله حقيقة ومقصودها: ان تعرف لوازم ذلك، وهو طول القامة، والكرم بكثرة الطعام؛ وقرب البيت من موضع الأضياف.

وفي القرآن: ﴿أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾[4] فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك، وانه يعلم هل ذلك خير أو شر؟ فيثيب على الحسنات ويعاقب على السيئات. وكذلك اثبات القدرة على الخلق؛ كقوله: ﴿وما انتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء﴾[5]، وقوله: ﴿أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا؟ ساء ما يحكمون﴾[6]، والمراد التخويف بتوابع السيئات ولوازمها: من العقوبة والانتقام.

وهكذا كثير مما يصف الرب نفسه بالعلم بأعمال العباد؛ تحذيراً، وتخويفاً ورغبة للنفوس في الخير. ويصف نفسه بالقدرة، والسمع، والرؤية، والكتاب؛ فمدلول اللفظ مراد منه، وقد أريد أيضاً لازم ذلك المعنى. فقد اريد ما يدل عليه اللفظ في أصل اللغة بالمطابقة والالتزام؛ فليس اللفظ مستعملاً في اللازم فقط بل أُرِيدَ به مدلوله الملزوم، وذلك حقيقة.

وأما القرب فذكره تارة بصيغة المفرد، كقوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب اجيب﴾[7].

---

(١) الحديث سبق تخريجه.
(٢) سورة الفتح، آية: ٢٩.
(٣) سورة النساء، آية: ١٤٦.
(٤) سورة الزخرف، آية: ٨٠.
(٥) سورة العنكبوت، آية: ٢٢.
(٦) سورة العنكبوت، آية. ٤.
(٧) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

وفي الحديث: «**أربعوا على انفسكم**» إلى أن قال: «**ان الذي تدعونه اقرب إلى احدكم من عنق راحلته**»[1].

وتارة بصيغة الجمع كقوله: ﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾[2] وهذا مثل قوله: ﴿نتلوا عليك﴾[3] و﴿نقص عليك﴾[4] و﴿علينا جمعه وقرآنه﴾[5] و﴿علينا بيانه﴾[6] فالقراءة هنا حين يسمعه من جبريل، والبيان هنا بيانه لمن يبلغه القرآن.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها وخلفها: ان النبي ﷺ سمع القرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله عز وجل، وأما قوله: نتلو، ونقص ونحوه؛ فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم؛ الذي له اعوان يطيعونه فإذا فعل اعوانه فعلاً بأمره قال: نحن فعلنا. كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد. وهو منا هذا الجيش ونحو ذلك.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس﴾[7] فإنه سبحانه يتوفاها برسله الذين مقدمهم ملك الموت، كما قال ﴿توفته رسلنا﴾[8] ﴿قل يتوفاكم ملك الموت﴾[9] وكذلك ذوات الملائكة تقرب من المحتضر. وقوله: ﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾[2].

فإنه سبحانه وتعالى هو وملائكته: يعلمون ما توسوس به نفس العبد، من حسنة وسيئة، والهمّ في النفس قبل العمل. فقوله: ﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾[2] هو قرب ذوات الملائكة، وقرب علم الله؛ فذاتهم اقرب إلى قلب العبد من حبل الوريد؛ فيجوز أن يكون بعضهم اقرب إلى بعضه من بعض؛ ولهذا قال في تمام الآية: ﴿إذ يتلقى الْمُتَلَقِّيان﴾[10] فقوله (إذ) ظرف. فأخبر انهم أقرب إليه من حبل الوريد حين يتلقى الْمُتَلَقِّيان ما يقول. فهذا كله خبر عن الملائكة.

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سورة قٓ، آية: ١٦.
(٣) سورة القصص، آية: ٣.
(٤) سورة الأعراف، آية: ١٠١.
(٥) سورة القيامة، آية: ١٧.
(٦) سورة القيامة، آية: ١٩.
(٧) سورة الزمر، آية: ٤٢.
(٨) سورة الأنعام، آية: ٦١.
(٩) سورة السجدة، آية: ١١.
(١٠) سورة قٓ، آية: ١٧.

وقوله: ﴿فإني قريب﴾[1]، «**وهو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**»[2] هذا إنما جاء في الدعاء، لم يذكر انه قريب من العباد في كل حال، وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال.

كما في الحديث: «**اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**»[3] ونحو ذلك.

وقوله: «**مَنْ تقرب إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعاً ومن تقرَّب إليَّ ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة**»[4]. فقرب الشيء من الشيء مستلزم لقرب الآخر منه؛ لكن قد يكون قرب الثاني هو اللازم من قرب الأول، ويكون منه أيضاً قرب نفسه.

فالأول: كمن تقرب إلى مكة، أو حائط الكعبة، فكلما قرب منه قرب الآخر منه من غير أن يكون منه فعل.

والثاني: كقرب الإنسان إلى من يتقرب هو إليه، كما تقدم في هذا الأثر الالهي.

فتقرب العبد إلى الله، وتقريبه له نطقت به نصوص متعددة، مثل قوله: ﴿اولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم اقرب﴾[5] ونحو ذلك، فهذا قرب الرب نفسه إلى عبيده، وهو مثل نزوله إلى سماء الدنيا.

وفي الحديث الصحيح: «**ان الله تعالى يدنو عشية عرفة، ويباهي الملائكة بأهل عرفة**»[6].

فهذا القرب كله خاص في بعض الأحوال دون بعض، وليس في الكتاب والسنة ـ قط ـ قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال؛ فعلم بذلك بطلان قول الحلولية؛ فإنهم عمدوا إلى الخاص المقيد فجعلوه عاماً مطلقاً؛ كما جعل إخوانهم الاتحادية ذلك في مثل قوله: «**كنت سمعه**» وقوله: «**فيأتيهم في صورة غير صورته**»، وان الله تعالى قال على لسان نبيه: «**سمع الله لمن حمده**»، وكل هذه النصوص حجة عليهم.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) الحديث سبق تخريجه.

(٥) سورة الإسراء، آية: ٥٧.

(٦) الحديث سبق تخريجه

فإذا تبين ذلك؛ فالداعي والساجد يوجه روحه إلى الله تعالى؛ والروح لها عروج يناسبها. فتقرب إلى الله بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله عز وجل منها قريباً قرباً يلزم من تقربها؛ ويكون منه قرب آخر، كقربه عشية عرفة، وفي جوف الليل، وإلى من تقرب منه شبراً تقرب منه ذراعاً، والناس في آخر الليل يكون في قلوبهم من التوجه، والتقرب، والرقة ما لا يوجد في غير ذلك الوقت. وهذا مناسب لنزوله إلى سماء الدنيا، وقوله: «**هل من داع؟ هل من سائل؟ هل من تائب؟**»[1].

ثم ان هذا النزول: هل هو كدنوه عشية عرفة؟ لا يحصل لغير الحاج في سائر البلاد - إذ ليس بها وقوف مشروع، ولا مباهاة الملائكة، وكما ان تفتيح ابواب الجنة، وتغليق أبواب النار، وتصفيد الشياطين إذا دخل شهر رمضان: إنما هو للمسلمين الذين يصومون رمضان؛ لا الكفار الذين لا يرون له حرمة، وكذلك اطلاعه يوم بدر، وقوله لهم: «اعملوا ما شئتم» كان مختصاً بأولئك - أم هو عام؟ فيه كلام ليس هذا موضعه. والكلام في هذا القرب: من جنس الكلام في نزوله كل ليلة، ودنوه عشية عرفة، وتكليمه لموسى من الشجرة، وقوله: ﴿أَنْ بورك من في النار ومن حولها﴾[2].

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع ما قاله السلف في مثل ذلك: مثل حماد بن زيد، وإسحاق بن راهويه، وغيرهما؛ من انه ينزل إلى سماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، وبينا ان هذا هو الصواب، وان كان طائفة ممن يَدَّعي السنة يظن خلو العرش منه.

وقد صنف أبو القاسم عبدالرحمن بن منده في ذلك مصنفاً، وزيف قول من قال: ينزل ولا يخلو منه العرش، وضعف ما قيل في ذلك عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد، وطعن في هذه الرسالة. وقال: إنها مكذوبة على أحمد وتكلم على راويها البردعي أحمد بن محمد. وقال: إنه مجهول لا يعرف في أصحاب أحمد.

وطائفة تقف، لا تقول يخلو ولا لا يخلو، وتنكر على من يقول ذلك. منهم: الحافظ عبد الغني المقدسي.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة النمل، آية: ٨.

وأما من يتوهم ان السموات تنفرج ثم تلتحم فهذا من اعظم الجهل، وإن وقع فيه طائفة من الرجال.

والصواب: قول السلف: انه ينزل ولا يخلو منه العرش؟ وروح العبد في بدنه لا تزال ليلاً ونهاراً إلى ان يموت، ووقت النوم تعرج، وقد تسجد تحت العرش، وهي لم تفارق جسده. وكذلك أقرب ما يكون من ربه وهو ساجد، وروحه في بدنه، وأحكام الأرواح مخالف لأحكام الأبدان، فكيف بالملائكة؟! فكيف بربِّ العالمين؟!.

والليل يختلف: فيكون ثلث الليل بالمشرق قبل ثلثه بالمغرب، ونزوله الذي اخبر به رسوله إلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم، وإلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم. لا يشغله شأن عن شأن، وكذلك سبحانه لا يشغله سمع عن سمع. ولا تغلطه المسائل؛ بل هو سبحانه يكلم العباد يوم القيامة ويحاسبهم، ولا يشغله هذا عن هذا.

وقد قيل لابن عباس: كيف يكلمهم يوم القيامة كلهم في ساعة واحدة؟ قال: كما يرزقهم كلهم في ساعة واحدة، والله سبحانه في الدنيا يسمع دعاء الداعين ويجيب السائلين مع اختلاف اللغات، وفنون الحاجات، والواحد منا قد يكون له قوة سمع يسمع كلام عدد كثير من المتكلمين، كما ان بعض المقرئين يسمع قراءة عدة؛ لكن لا يكون إلا عدداً قليلاً قريباً منه، ويجد في نفسه قرباً ودنواً، وميلاً إلى بعض الناس الحاضرين والغائبين دون بعض، ويجد تفاوت ذلك الدنو والقرب.

والرب تعالى واسع عليم وسع سمعه الأصوات كلها، وعطاؤه الحاجات كلها.

ومن الناس من غلط فظن ان قربه من جنس حركة بدن الإنسان: إذا مال إلى جهة انصرف عن الأخرى، وهو يجد عمل روحه يخالف عمل بدنه؛ فيجد نفسه تقرب من نفوس كثيرين من الناس؛ من غير ان ينصرف قربها إلى هذا عن قربها إلى هذا.

وبالجملة فقرب الرب من قلوب المؤمنين، وقرب قلوبهم منه: امر معروف لا يجهل؛ فإن القلوب تصعد إليه على قدر ما فيها من الإيمان والمعرفة، والذكر والخشية والتوكل. وهذا متفق عليه بين الناس كلهم؛ بخلاف القرب الذي قبله؛ فإن هذا ينكره

الجهمي، الذي يقول: ليس فوق السموات رب يعبد، ولا إله يصلى له ويسجد، وهذا كفر وفند.

والأول: ينكره الكلابية، ومن يقول: لا تقوم الأمور الاختيارية به، ومن اتباع الأشعري من اصحاب أحمد وغيره من يجعل الرضا والغضب، والفرح والمحبة: هي الإرادة، وتارة يجعلونها صفات أخر قديمة غير الارادة.

ثم قال بعد كلام طويل: هذا يبين ان كل من اقر بالله فعنده من الإيمان بحسب ذلك، ثم من لم تقم عليه الحجة بما جاءت به الاخبار: لم يُكَفَّرْ بجحده. وهذا يبين ان عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله؛ وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته؛ إلا من كان منافقاً يظهر الإيمان بلسانه، ويبطن الكفر بالرسول؛ فهذا ليس بمؤمن.

وكل من اظهر الإسلام ولم يكن منافقاً فهو مؤمن، له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك، وهو ممن يخرج من النار، ولو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر، على اختلاف عقائدهم؛ ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ: لم تدخل أُمَّتُه الجنة؛ فإنهم أو اكثرهم لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلون الجنة وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم.

وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعبد الله به، وأُتِيَ آخر بأكثر من ذلك عجز عنه الأول لم يُحَمَّل ما لا يطيق، وإن يحصل له بذلك فتنة: لم يحدث بحديث يكون له فيه فتنة.

فهذا اصل عظيم في تعليم الناس ومخاطبتهم، والخطاب العام بالنصوص التي اشتركوا في سماعها؛ كالقرآن والحديث المشهور، وهم مختلفون في معنى ذلك. والله تعالى أعلم.

★ ★ ★

٣ - وسئل شيخ الإسلام رحمه الله أيضاً:

عن علو الله على سائر مخلوقاته؟

فأجاب: أمّا علو الله تعالى على سائر مخلوقاته وأنه كامل الأسماء الحسنى والصفات العلى: فالذي يدل عليه منها الكتاب قوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (١)، وقوله: ﴿إنّي متوفيك ورافعك إلي﴾ (٢) وقوله: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور؟ أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ (٣)؟ وقوله: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (٤)، وقوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ (٥)، وقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (٦)، وقوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ (٧).

وقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ (٨) في ستة مواضع؛ وقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٩). وقوله إخباراً عن فرعون: ﴿يا هامان! ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأَطَّلِعَ إلى إله موسى﴾ (١٠)، وقوله: ﴿تنزيل من حكيم حميد﴾ (١١)، وقوله: ﴿منزل من ربك بالحق﴾ (١٢)، وأمثال ذلك.

والذي يدل عليه من السنة قصة معراج الرسول إلى ربه ونزول الملائكة من عند الله

---

(١) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٥٥.
(٣) سورة الملك، آية: ١٦، ١٧.
(٤) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(٥) سورة المعارج، آية: ٤.
(٦) سورة السجدة، آية: ٥.
(٧) سورة النحل، آية: ٥٠.
(٨) سورة يونس، آية: ٣.
(٩) سورة طه، آية: ٥.
(١٠) سورة غافر، آية: ٣٦، ٣٧.
(١١) سورة فصلت، آية: ٤٢.
(١٢) سورة الأنعام، آية: ١١٤.

وصعودها إليه، وقولـه في الملائكة الذين يتعاقبون في الليل والنهار: « **فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم** »[1].

وفي حديث الخوارج: « **ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء** »؟[2].

وفي حديث الرقية: « **ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك** »[3].

وفي حديث الأوعال: « **والعرش فوق ذلك والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه** »[4].

وفي حديث قبض الروح « **حتى يعرج بها إلى السماء التي فيها الله** »[5].

وفي سنن أبي داود: عن جبير بن مطعم قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي فقال: يا رسول الله! جهدت الأنفس، وجاع العيال، وهلك المال، فادع الله لنا فإنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك، فسبح رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه وقال: « **ويحك! أتدري ما الله؟ إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، إن الله على عرشه، وإن عرشه على سمواته وأرضه كهكذا، وقال بأصابعه مثل القبة** »[6].

وفي الصحيح: عن جابر بن عبدالله؛ أن رسول الله ﷺ لما خطب خطبة عظيمة يـوم عرفات في أعظم جمع حضره رسول الله ﷺ جعل يقول: « **ألا هل بلغت** »؟ فيقولون: نعم. فيرفع إصبعه إلى السماء وينكبها إليهم ويقول: « **اللهم اشهد** »[7] غير مرة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الحديث أخرجه البخاري ٢٠٧/٥. ومسلم في الزكاة ١٤٤. وأحمد ٤/٣. وابن خزيمة ٢٨٧٣. وأبو نعيم في الحلية ٧٢/٥.

(٣) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطب باب ١٩. والإمام أحمد في المسند ٢١١٦.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٢، والجهاد باب ٤. والترمذي في الجنة باب ٤. وأحمد ٢٠٧/١.

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجة في الزهد وأحمد ٣٦٤/٢.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سبق تخريجه.

وحديث الجارية لما سألها: أين الله؟ قالت: في السماء. فأمر بعتقها [1]، وعلل ذلك بإيمانها. وأمثاله كثيرة.

وأما الذي يدل عليه من الإجماع، ففي الصحيح: عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: كانت زينب تفتخر على أزواج النبي ﷺ، تقول «زَوَّجَكُنَّ أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماواته».

وروى عبدالله بن أحمد وغيره بأسانيد صحاح عن ابن المبارك أنه قيل له: بم نعرف ربنا؟

قال: بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية: إنه هاهنا في الأرض.

وبإسناد صحيح عن سليمان بن حرب - الإمام - سمعت حماد بن زيد - وذكر الجهمية - فقال: إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء شيء.

وروى ابن أبي حاتم عن سعيد بن عامر الضبعي - إمام أهل البصرة علماً وديناً - أنه ذكر عنده الجهمية فقال: هم أشر قولاً من اليهود والنصارى، وقد اجتمع أهل الأديان مع المسلمين على أن الله تعالى على العرش وقالوا هم: ليس على العرش شيء.

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة: من لم يقل: ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ثم ألقي على مزبلة لئلا يتأذى به أهل القبلة ولا أهل الذمة.

وروى الإمام أحمد قال: إن شريح بن النعمان قال: سمعت عبدالله بن نافع الصائغ قال: سمعت مالك بن أنس يقول: الله في السماء وعلمه في كل مكان؛ لا يخلو من علمه مكان.

وحكى الأوزاعي - أحد الأئمة الأربعة في عصر تابعي التابعين، الذين هم مالك إمام أهل الحجاز، والأوزاعي إمام أهل الشام، والليث إمام أهل البصرة، والثوري

---

(١) سبق تخريجه.

إمام أهل العراق، حكى - شهرة القول في زمن التابعين بالإيمان بأن الله تعالى فوق العرش وبصفاته السمعية، وإنما قاله بعد ظهور جهم المنكر لكون الله فوق عرشه النافي لصفاته ليعرف الناس أن مذهب السلف خلافه.

وروى الخلال بأسانيد - كلهم أئمة - عن سفيان بن عيينة قال: سئل ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] كيف استوى؟ قال الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، ومن الرسول البلاغ، وعلينا التصديق.

وهذا مروي: عن مالك بن أنس تلميذ ربيعة بن أبي عبدالرحمن، أو نحوه. وقال الشافعي: خلافة أبي بكر حق قضاه الله تعالى في سمائه وجمع عليه قلوب عباده.

ولو يجمع ما قاله الشافعي في هذا الباب لكان فيه كفاية؛ ومن أصحاب الشافعي عبدالعزيز بن يحيى الكناني المكي له كتاب: «الرد على الجهمية» وقرر فيه مسألة العلو، وأن الله تعالى فوق عرشه. والأئمة في الحديث، والفقه، والسنة والتصوف المائلون إلى الشافعي ما من احد منهم إلا له كلام فيما يتعلق بهذا الباب ما هو معروف يطول ذكره.

وفي كتاب: «الفقه الأكبر» المشهور عن أبي حنيفة يروونه بأسانيد عن أبي مطيع الحكم بن عبدالله قال: سألت أبا حنيفة عن «الفقه الأكبر» فقال: لا تكفرن أحداً بذنب؛ إلى أن قال: عمن قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] وعرشه فوق سبع سموات - قلت: فإن قال: إنه على العرش، ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض. قال: هو كافر - وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل.

وسئل عليٌّ بن المديني عن قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ [2]

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة المجادلة، آية: ٧.

الآية؟ قال: اقرأ ما قبله ﴿ألم تـر أن الله يعلم مـا في السمـوات ومـا في الأرض﴾ [١] الآية.

وروي عن أبي عيسى الترمذي قال: هو على العرش كما وصف في كتابه. وعلمه وقدرته وسلطانه في كل مكان.

وأبو يوسف لما بلغه عن المريسي أنه ينكر الصفات الخبرية وأن الله فوق عرشه؛ أراد ضربه فهرب فضرب رفيقه ضرباً بشعاً، وعن أصحاب أبي حنيفة في هذا الباب ما لا يحصى.

ونقل أيضاً عن مالك: أنه نص على استتابة الدعاة إلى مذهب جهم ونهى عن الصلاة خلفهم. ومن أصحابه محمد بن عبدالله بن أبي زمنين الإمام المشهور قـال في الكتاب الذي صنفه في «أصول السنة»:

باب
الإيمان بالعرش

قال: ومـن قول أهل السنة ان الله خلق العرش وخصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [٢] إلى أن قال: فسبحان من بَعُدَ فلا يرى، وقرب بعلمه وقدرته.

وأما أحمد بن حنبل وأصحابه فهم أشهر في هذا الباب؛ وبه ائْتَمَّ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتكلم ـ صاحب الطريقة المنسوبة إليه ـ قال:

فصـل
في إبانة قول أهل الحق والسنة

فإن قال قائل: قد أنكرتم قـول المعتـزلـة؛ والقـدريـة؛ والجهميـة؛ والحروريـة؛ والرافضة؛ والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي تقولون، وديانتكم التي بها تدينون قيل له:

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.

(٢) سورة طه، آية: ٥.

قولنا الذي نقول به وديانتنا التي بها ندين الله: التمسك بكتاب ربنا، وسنة نبينا محمد، وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون. وبما كان يقول أبو عبدالله: أحمد بن حنبل -أنضَّرا الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين وشك الشاكين؛ فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم.

وجملة قولنا: بأنا نقر بالله؛ وملائكته؛ وكتبه ورسله؛ وبما جاءوا به من عند الله؛ وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ؛ لا نرد من ذلك شيئاً، وأن الله واحد لا إله إلا هو، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأن الجنة حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] ونعود فيما اختلفنا فيه إلى كتاب ربنا وسنة نبينا وإجماع المسلمين؛ إلى أن قال:

باب
ذكر الاستواء على العرش

إلى أن قال: فإن قال قائل: فما تقولون في الاستواء؟ قيل له: إن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1].

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

فصـل

وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] أنه استولى وملك وقهر، وأنه في كل مكان. وجحدوا أن يكون على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا بالاستواء إلى القدرة؛ فلو كان هذا كما ذكروا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله قادر على كل شيء.

إلى أن قال - وأكثر في هذا - وقد اتفق الأئمة جميعهم من المشرق والمغرب على الإيمان بالقرآن؛ والأحاديث التي جاء بها الثقاة عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة؛ فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا؛ ولكن أقروا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا؛ فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة؛ فإنه وصفه بصفة لا شيء.



---

(١) سورة طه، آية: ٥.

فصـل

والمبطل لتأويل من تأَوَّلَ استوى بمعني استولى وجوه:

أحدها: أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين، فإنه لم يفسره أحد في الكتب الصحيحة عنهم، بل أول من قال ذلك: بعض الجهمية والمعتزلة؛ كما ذكره أبو الحسن الأشعري في كتاب «المقالات» وكتاب «الإبانة».

الثاني: أن معنى هذه الكلمة مشهور؛ ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبدالرحمن ومالك ابن أنس عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ قالا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ولا يريد أن: الاستواء معلوم في اللغة دون الآية ـ لأن السّؤال عن الاستواء في الآية كما يستوي الناس.

الثالث: أنه إذا كان معلوماً في اللغة التي نزل بها القرآن كان معلوماً في القرآن.

الرابع: أنه لو لم يكن معنى الاستواء في الآية معلوماً لم يحتج أن يقول: الكيف مجهول؛ لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي إلا ما قد علم أصله، كما نقول إنا نقر بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو.

الخامس: الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو ذلك هو عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش وإن كان أعظم المخلوقات ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره، كما في قوله: ﴿قل من رب السموات السبع ورب العرش

العظيم﴾؟[1]، وكما في دعاء الكرب؛ فلو كان استوى بمعنى استولى - كما هو عام في الموجودات كلها لجاز مع إضافته إلى العرش أن يقال: استوى على السماء، وعلى الهواء، والبحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها؛ إذ هو مستو على العرش. فلما اتفق المسلمون على أنه يقال: استوى على العرش ولا يقال: استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى استوى خاص بالعرش ليس عاماً كعموم الأشياء.

السادس: أنه أخبر بخلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأخبر أن عرشه كان على الماء قبل خلقها، وثبت ذلك في صحيح البخاري عن عمران ابن حصين عن النبي ﷺ قال «كان الله ولا شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض» مع أن العرش كان مخلوقاً قبل ذلك، فمعلوم أنه ما زال مستولياً عليه قبل وبعد، فامتنع أن يكون الاستيلاء العام هذا الاستيلاء الخاص بزمان كما كان مختصاً بالعرش.

السابع: أنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه وقالوا: انه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده؟! وقد طعن فيه أئمة اللغة؛ وذكر عن الخليل كما ذكره أبو المظفر في كتابه «الإفصاح» قال: سئل الخليل هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب؛ ولا هو جائز في لغتها، وهو إمام في اللغة على ما عرف من حاله؛ فحينئذ حمله على ما لا يعرف حمل باطل.

الثامن: أنه روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ٨٦.

إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء، والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى، فإذا تبين هذا فقول الشاعر: -

ثم استوى بشر على العراق

لفظ مجازي لا يجوز حمل الكلام عليه إلا مع قرينة تدل على إرادته. واللفظ المشترك بطريق الأولى، ومعلوم أنه ليس في الخطاب قرينة أنه أراد بالآية الاستيلاء.

وأيضاً فأهل اللغة قالوا: لا يكون استوى بمعنى استولى إلا فيما كان منازعاً مغالبـا، فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل: استولى. والله لم ينازعه أحد في العرش، فلو ثبت استعماله في هذا المعنى الأخص مع النزاع في إرادة المعنى الأعم لم يجب حمله عليه بمجرد قول بعض أهل اللغة مع تنازعهم فيه، وهؤلاء ادعوا أنه بمعنى استولى في اللغة مطلقاً، والاستواء في القرآن في غير موضع، مثل قوله: ﴿استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ [1] ﴿واستوت على الجوديّ﴾ [2]، ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [3].

وفي حديث عدي: أن رسول الله ﷺ أُتِـيَ بدابته فلما وضع رجله في الغرز قال: «بسم الله». فلما استوى على ظهرها قال: «الحمد لله».

التاسع: أنه لو ثبت أنه من اللغة العربية لم يجب أن يكون من لغة العرب العرباء، ولو كان من لفظ بعض العرب العرباء لم يجب أن يكون من لغة رسول الله ﷺ وقوله؛ ولو كان من لغته لكان بالمعنى المعروف في الكتاب والسنة وهو الذي يراد بـه ولا يجوز أن يراد معنى آخر.

العاشر: أنه لو حمل على هذا المعنى لأدى إلى محذور يجب تنزيه بعض الأئمة عنـه؛ فضلاً عن الصحابة؛ فضلاً عن الله ورسوله؛ فلو كان الكلام في الكتاب والسنة كلاماً نفهم منه معنى، ويريدون به آخر، لكان في ذلك تدليس وتلبيس، ومعاذ الله أن يكون ذلك! فيجب أن يكون استعمال هذا الشاعر في هذا اللفظ في هذا المعنى ليس حقيقة بالاتفاق؛ بل حقيقة في غيـره، ولو كان حقيقة فيه للزم الاشتراك

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ٢٨.
(٢) سورة هود، آية: ٤٤.
(٣) سورة الزخرف، آية: ١٣.

المجازي فيه، وإذا كان مجازاً عن بعض العرب أو مجازاً اخترعه من بعده، أفترك اللغة التي يخاطب بها رسول الله ﷺ أمته ؟!

الحادي عشر: أن هذا اللفظ ـ الذي تكرر في الكتاب والسنة والدواعي متوفرة على فهم معناه من الخاصة والعامة عادة وديناً ـ أن جعل الطريق إلى فهمه ببيت شعر أحدث فيؤدي إلى محذور؛ فلو حمل على معنى هذا البيت للزم تخطئة الأئمة الذين لهم مصنفات في الرد على من تأول ذلك، ولكان يؤدي إلى الكذب على الله ورسوله ﷺ والصحابة والأئمة، وللزم أن الله امتحن عباده بفهم هذا دون هذا، مع ما تقرر في نفوسهم وما ورد به نص الكتاب والسنة؛ والله سبحانه لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهذا مستحيل على الله ورسوله ﷺ والصحابة والأئمة.

الثاني عشر: أن معنى الاستواء معلوم علماً ظاهراً بين الصحابة والتابعين وتابعيهم فيكون التفسير المحدث بعده باطلاً قطعاً، وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي؛ فإنه قال: ان من قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي. ومنه قول مالك: الاستواء معلوم، وليس المراد أن هذا اللفظ في القرآن معلوم كما قال بعض الناس: استوى أم لا ؟ أو أنه سئل عن الكيفية ومالك جعلها معلومة. والسؤال عن النزول ولفظ الاستواء ليس بدعة ولا الكلام فيه؛ فقد تكلم فيه الصحابة والتابعون، وإنما البدعة السؤال عن الكيفية.

ومن أراد أن يزداد في هذه القاعدة نوراً فلينظر في شيء من الهيئة، وهي الإحاطة والكُرِيَّة، ولا بد من ذكر الإحاطة ليعلم ذلك.

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

فصـل

اعلم أن الأرض قد اتفقوا على أنها كرية الشكل وهي في الماء المحيط بأكثرها ؛ إذ اليابس السدس وزيادة بقليـــل ، والماء أيضاً مقبب من كل جانب للأرض ، والماء الذي فوقها بينه وبين السماء كما بيننا وبينها مما يلي رؤوسنا ، وليس تحت وجه الأرض إلا وسطها ونهاية التحت المركز ؛ فلا يكون لنا جهة بينة إلا جهتان : العلو والسفل ، وإنما تختلف الجهات باختلاف الإنسان .

فعلو الأرض وجهها من كل جانب . وأسفلها ما تحت وجهها ـ ونهاية المركز ـ هو الذي يسمى محط الأثقال ، فمن وجه الأرض والماء من كل وجهة إلى المركز يكون هبوطاً ، ومنه إلى وجهها صعوداً ، وإذا كانت سماء الدنيا فوق الأرض محيطة بها فالثانية كرية ، وكذا الباقي . والكرسي فوق الأفلاك كلها ، والعرش فوق الكرسي ، ونسبة الأفلاك وما فيها بالنسبة إلى الكرسي كحلقة في فلاة ، والجملة بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة .

والأفلاك مستديرة بالكتـاب والسنـة والإجماع ؛ فـإن لفـظ « الفلـك » يـدل على الاستدارة ، ومنه قوله تعالى : ﴿كُلٌّ في فلك يسبحون﴾ (١) .

قال ابن عباس : في فلكة كفلكة المغزل ، ومنه قولهم : تَفَلَّكَ ثدي الجارية إذا استدار . وأهل الهيئة والحساب متفقون على ذلك .

وأما العرْش فإنه مقبب : لما روي في السنن لأبي داود : عن جبير بن مطعم قال : أتى رسول الله ﷺ اعرابي فقال : يا رسول الله ! جهدت الأنفس ، وجاع العيال ،

---

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٣٣ .

وذكر الحديث إلى أن قال رسول الله ﷺ: **« إن الله على عرشه، وان عرشه على سمواته وأرضه كهكذا »** [1] وقال بأصبعه مثل القبة.

ولم يثبت أنه فلك مستدير مطلقاً، بل ثبت انه فوق الافلاك وان له قوائم: كما جاء في الصحيحين عن ابي سعيد قال: جاء رجل من اليهود إلى رسول الله ﷺ قد لطم وجهه فقال: يا محمد! ان رجلاً من اصحابك لطم وجهي. فقال ﷺ: ادعوه! فدعوه. فقال: لم لطمت وجهه؟ فقال: يا رسول الله! إني مررت بالسوق وهو يقول: والذي اصطفى موسى على البشر. فقلت: يا خبيث! وعلى محمد، فأخذتني غضبة فلطمته. فقال النبي ﷺ: **« لا تخيروا بين الأنبياء؛ فإن الناس يصعقون يوم القيامة، فأكون أول من يفيق، فإذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري أفاق قبلي أم جُوزِيَ بصعقة الطور »** [2].

وفي علوه قوله ﷺ: **« إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه وسط الجنة وأعلاها، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة »** [3].

فقد تبين بهذه الأحاديث انه أعلى المخلوقات وسقفها، وانه مقبب وأن له قوائم، وعلى كل تقدير فهو فوق، سواء كان محيطاً بالأفلاك أو غير ذلك؛ فيجب أن يعلم ان العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ في غاية الصغر؛ لقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [4] الآية.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في الخصومات باب ١، والديات باب ٣٢. ومسلم في الفضائل حديث ١٦٣. وأبو داود في السنة باب ١٣. وأحمد ٣/٣١، ٣٣.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد باب ٢٢، والجهاد باب ٤. والترمذي في الجنة باب ٤. وأحمد ١/٢٠٧.

(٤) سورة الأنعام، آية: ٩١.

قاعدة عظيمة

في اثبات علوه تعالى

وهو واجب بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانية الصحيحة. وهو أن يقال: كان الله ولا شيء معه ثم خلق العالم؛ فـلا يخلو اما ان يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه، وهذا محال: تعالى الله عن مماسة الاقذار وغيرها، واما ان يكون خلقه خارجاً عنه ثم دخل فيه، وهذا محال أيضاً، تعالى ان يحل في خلقه ـ وهاتان لا نزاع فيهما بين احد من المسلمين ـ واما ان يكون خلقه خارجاً عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله إلا هو.

وهذه القاعدة للإمام أحمد من حججه على الجهمية في زمن المحنة. وذكر الأشعري في «المقالات» مقالة محمد بن كلاب الذي ائتم به الأشعـري: انه يعرف بالعقل ان الله فوق العالم، والاستواء بالسمع، وبأخبار الرسل الذين بعثوا بتكميل الفطر ولا تبديل لفطرة الله، وجاءت الشريعة بها خلافاً لأهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم فإنهم قلبوا الحقائق اهـ.



٤ ـ سئل شيخ الإسلام: فريد الزمان، بحر العلوم، تقي الدين أبو العباس، أحمد بن تيمية رحمه الله:

عن رجلين تباحثا في مسألة الاثبات للصفات، والجزم باثبات العلو على العرش.

فقال أحدهما: لا يجب على احد معرفة هذا، ولا البحث عنه؛ بل يكره له، كما قال الإمام مالك للسائل: وما أراك إلا رجل سوء. وإنما يجب عليه ان يعرف ويعتقد أن الله تعالى واحد في ملكه، وهو رب كل شيء وخالقه ومليكه؛ بل ومن تكلم في شيء من هذا فهو مجسم حشوي.

فهل هذا القائل لهذا الكلام مصيب أم مخطىء؟ فإذا كان مخطئاً فما الدليل على انه يجب على الناس أن يعتقدوا اثبات الصفات والعلو على العرش ـ الذي هو أعلى المخلوقات ـ ويعرفوه؟ وما معنى التجسيم والحشو؟

أفتونا وابسطوا القول بسطاً شافياً يزيل الشبهات في هذا مثابين مأجورين إن شاء الله تعالى[1].

فأجاب: ـ الحمد لله رب العالمين. يجب على الخلق الاقرار بما جاء به النبي ﷺ؛ فما جاء به القرآن العزيز أو السنة المعلومة وجب على الخلق الاقرار به جملة، وتفصيلاً عند العلم بالتفصيل؛ فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يقر بما جاء به النبي ﷺ، وهو تحقيق شهادة ان لا إله إلا الله، وان محمداً رسول الله.

---

(١) وتسمى «القاعدة المراكشية».

فمن شهد انه رسول الله شهد انه صادق فيما يخبر به عن الله تعالى، فإن هذا حقيقة الشهادة بالرسالة؛ إذ الكاذب ليس برسول فيما يكذبه، وقد قال الله تعالى: ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل؛ لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين﴾ [١]

وبالجملة: فهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام؛ لا يحتاج إلى تقريره هنا؛ وهو الاقرار بما جاء به النبي ﷺ، وهو ما جاء به من القرآن والسنة، كما قال الله تعالى: ﴿لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من انفسهم، يتلو عليهم آياته ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [٢].

وقال تعالى: ﴿كما ارسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة﴾ [٣].

وقال تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به﴾ [٤].

وقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾ [٥] وقال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ [٦].

وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم؛ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [٧].

ومما جاء به الرسول: رضاه عن السابقين الأولين؛ وعمَّن اتبعهم باحسان إلى يوم الدين؛ كما قال تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم باحسان: رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [٨].

---

(١) سورة الحاقة، الآيات: ٤٤، ٤٥، ٤٦.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٦٤.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٥١.
(٤) سورة البقرة، آية: ٢٣١.
(٥) سورة النساء، آية: ٦٤.
(٦) سورة النساء، آية: ٦٥.
(٧) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٨) سورة التوبة، آية: ١٠٠.

ومما جاء به الرسول: إخباره بأنه تعالى قد أكمل الدين بقوله سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [1].

ومما جاء به الرسول امر الله له بالبلاغ المبين كما قال تعالى: ﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم﴾ [3].

وقال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما انزل إليك من ربك؛ وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس﴾ [4].

ومعلوم أنه قد بلغ الرسالة كما امر ولم يكتم منها شيئاً؛ فإن كتمان ما انزله الله إليه يناقض موجب الرسالة؛ كما ان الكذب يناقض موجب الرسالة.

ومن المعلوم من دين المسلمين انه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة، كما انه معصوم من الكذب فيها. والأمة تشهد له بأنه بلغ الرسالة كما امره الله، وبين ما انزل إليه من ربه، وقد اخبر الله بأنه قد أكمل الدين؛ وإنما كمل بما بلغه؛ إذ الدين لم يعرف الا بتبليغه، فعلم انه بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده كما قال ﷺ: **«تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»** [5].

وقال: **«ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة الا وقد حدثتكم به، وما من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به»** [6].

وقال أبو ذر: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣.

(٢) سورة النور، آية: ٥٤.

(٣) سورة النحل، آية: ٤٤.

(٤) سورة المائدة، آية: ٦٧.

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، باب ٦ من المقدمة، والإمام أحمد في المسند ٤/١٢٦.

(٦) الحديث أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ١٩٨. وعبدالرزاق في المصنف ٢٠١٠٠.

إذا تبين هذا: فقد وجب على كل مسلم تصديقه فيما أخبر به عن الله تعالى: من اسماء الله وصفاته مما جاء في القرآن وفي السنة الثابتة عنه، كما كان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار؛ والذين اتبعوهم بإحسان، الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه.

فإن هؤلاء هم الذين تلقوا عنه القرآن والسنة، وكانوا يتلقون عنه ما في ذلك من العلم والعمل، كما قال أبو عبدالرحمن السلمي: لقد حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا القرآن، كعثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما، انهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا من القرآن والعلم والعمل جميعاً.

وقد قام عبدالله بن عمر ـ وهو من اصاغر الصحابة ـ في تعلم البقرة ثماني سنين، وإنما ذلك لأجل الفهم والمعرفة. وهذا معلوم من وجوه:

أحدها: ان العادة المطردة التي جبل الله عليها بني آدم توجب اعتناءهم بالقرآن ـ المنزل عليهم ـ لفظاً ومعنى؛ بل ان يكون اعتناؤهم بالمعنى أوكد، فإنه قد علم انه من قرأ كتاباً في الطب أو الحساب، أو النحو أو الفقه أو غير ذلك؛ فإنه لا بد ان يكون راغباً في فهمه، وتصور معانيه، فكيف بمن قرأوا كتاب الله تعالى المنزل إليهم، الذي به هداهم الله، وبه عرفهم الحق والباطل، والخير والشر، والهدى والضلال، والرشاد والغي؟!.

فمن المعلوم ان رغبتهم في فهمه وتصور معانيه اعظم الرغبات؛ بل إذا سمع المتعلم من العالم حديثاً فإنه يرغب في فهمه: فكيف بمن يسمعون كلام الله من المبلغ عنه؛ بل ومن المعلوم ان رغبة الرسول ﷺ في تعريفهم معاني القرآن اعظم من رغبته في تعريفهم حروفه، فإن معرفة الحروف بدون المعاني لا تحصل المقصود إذ اللفظ إنما يراد للمعنى.

الوجه الثاني: ان الله سبحانه وتعالى قد حَضَّهم على تدبره وتعقله واتباعه في غير موضع، كما قال تعالى: ﴿كتاب انزلناه إليك مبارك لِيَدَّبَّرُوا آياته﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب أَقْفَالُها؟﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿افلم يَدَّبَّرُوا القول ام جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين؟﴾ (٣).

وقال تعالى: ﴿افلا يتدبرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (٤).

فإذا كان قد حض الكفار والمنافقين على تدبره: علم ان معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها، فكيف لا يكون ذلك ممكناً للمؤمنين: وهذا يبين ان معانيه كانت معروفة بينة لهم.

الوجه الثالث: انه قال تعالى: ﴿إنا انزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ (٥).

وقال تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ (٦) فبين انه انزله عربياً لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه.

الوجه الرابع: أنه ذم من لا يفهمه فقال تعالى: ﴿وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً* وجعلنا على قلوبهم أَكِنَّةً ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً﴾ (٧).

وقال تعالى: ﴿فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ (٨) فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به.

الوجه الخامس: انه ذم من لم يكن حظه من السماع إلاَّ سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه، فقال تعالى: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ (٩).

---

(١) سورة ص، آية: ٢٩.
(٢) سورة محمد، آية: ٢٤.
(٣) سورة المؤمنون، آية: ٦٨.
(٤) سورة النساء، آية: ٨٢.
(٥) سورة يوسف، آية: ٢.
(٦) سورة الزخرف، آية: ٣.
(٧) سورة الإسراء، آية: ٤٥، ٤٦.
(٨) سورة النساء، آية: ٧٨.
(٩) سورة البقرة، آية: ١٧١.

وقال تعالى: ﴿ام تحسب ان اكثرهم يسمعون أو يعقلون؟ إن هم إلا كالأنعام؛ بل هم أضل سبيلاً﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أُوتوا العلم: ماذا قال آنفاً؟ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم﴾[2]. وأمثال ذلك.

وهؤلاء المنافقون سمعوا صوت الرسول ﷺ ولم يفهموا وقالوا: ماذا قال آنفاً؟ اي الساعة، وهذا كلام من لم يفقه قوله، فقال تعالى: ﴿اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواءهم﴾[2].

فمن جعل السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار، والتابعين لهم بإحسان، غير عالمين بمعاني القرآن، جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه.

الوجه السادس: ان الصحابة رضي الله عنهم فسروا للتابعين القرآن، كما قال مجاهد عرضت المصحف على ابن عباس من اوله إلى اخره. أقف عند كل آية منه واسأله عنها.

ولهذا قال سفيان الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، وكان ابن مسعود يقول: لو أعلمُ احداً أعلمَ بكتاب الله مني تبلغه الإبل لأتيته، وكل واحد من اصحاب ابن مسعود وابن عباس نقل عنه من التفسير ما لا يحصيه إلا الله. والنقول بذلك عن الصحابة والتابعين ثابتة معروفة عند أهل العلم بها.

فإن قال قائل: قد اختلفوا في تفسير القرآن اختلافاً كثيراً؛ ولو كان ذلك معلوماً عندهم عن الرسول ﷺ لم يختلفوا فيه.

فيقال: الاختلاف الثابت عن الصحابة؛ بل وعن أئمة التابعين في القرآن اكثره لا يخرج عن وجوه.

---

(١) سورة الفرقان، آية: ٤٤.

(٢) سورة محمد، آية: ١٦.

أحدها: أن يعبر كل منهم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه، فالمسمى واحد، وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر، مع أن كلاهما حق؛ بمنزلة تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى، وتسمية الرسول ﷺ بأسمائه، وتسمية القرآن العزيز بأسمائه، فقال تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ (١).

فإذا قيل: الرحمن الرحيم، الملك القدوس السلام، فهي كلها أسماء لمسمى واحد سبحانه وتعالى، وان كان كل اسم يدل على نعت لله تعالى. لا يدل عليه الاسم الآخر.

ومثال هذا التفسير كلام العلماء في تفسير ﴿الصراط المستقيم﴾ (٢) فهذا يقول: هو الإسلام، وهذا يقول هو القرآن أي اتباع القرآن، وهذا يقول: السنة والجماعة، وهذا يقول: طريق العبودية، وهذا يقول: طاعة الله ورسوله.

ومعلوم ان الصراط يوصف بهذه الصفات كلها، ويسمى بهذا الأسماء كلها ولكن كل واحد منهم دل المخاطب على النعت الذي به يعرف الصراط، وينتفع بمعرفة ذلك النعت.

الوجه الثاني: ان يذكر كلٌّ منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه، أو أعيانه على سبيل التمثيل للمخاطب: لا على سبيل الحصر والإحاطة، كما لو سأل اعجمي عن معنى لفظ «الخبز» فأُرِيَ رغيفاً وقيل هذا هو، فذاك مثال للخبز وإشارة إلى جنسه: لا إلى ذلك الرغيف خاصة.

ومن هذا ما جاء عنهم في قوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات﴾ (٣).

فالقول الجامع أن الظالم لنفسه هو المفرط بترك مأمور أو فعل محظور، والمقتصد: القائم بأداء الواجبات وترك المحرمات، والسابق بالخيرات: بمنزلة المقرب الذي يتقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض حتى يحبه الحق.

---

(١) سورة الإسراء، آية: ١١٠.
(٢) سورة الفاتحة، آية: ٥.
(٣) سورة فاطر، آية: ٣٢.

ثم ان كُلاً منهم يذكر نوعا من هذا. فإذا قال القائل: الظالم المؤخر للصلاة عن وقتها، والمقتصد المصلي لها في وقتها، والسابق المصلي لها في أول وقتها حيث يكون التقديم افضل.

وقال آخر: الظالم لنفسه هو البخيل الذي لا يصل رحمه ولا يؤدي زكاة ماله، والمقتصد القائم بما يجب عليه من الزكاة وصلة الرحم وقرى الضيف والاعطاء في النائبة، والسابق الفاعل المستحب بعد الواجب كما فعل الصديق الأكبر حين جاء بماله كله: ولم يكن مع هذا يأخذ من أحد شيئاً.

وقال آخر: الظالم لنفسه الذي يصوم عن الطعام، لا عن الآثام، والمقتصد الذي يصوم عن الطعام والآثام والسابق الذي يصوم عن كل ما لا يُقَرِّبُه إلى الله تعالى - وامثال ذلك - لم تكن هذه الاقوال متنافية بل كُلٌّ ذكر نوعاً مما تناولته الآية.

الوجه الثالث: ان يذكر احدهم لنزول الآية سبباً، ويذكر الآخر سبباً آخر - لا ينافي الأول - ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعاً، او نزولها مرتين: مرة لهذا، ومرة لهذا.

وأما ما صح عن السلف انهم اختلفوا فيه اختلاف تناقض، فهذا قليل بالنسبة إلى ما لم يختلفوا فيه، كما ان تَنَازُعَهم في بعض مسائل السنة - كبعض مسائل الصلاة والزكاة، والصيام والحج، والفرائض والطلاق ونحو ذلك - لا يمنع ان يكون أصل هذه السنن مأخوذاً عن النبي ﷺ، وجملها منقولة عنه بالتواتر.

وقد تبين ان الله تعالى انزل عليه الكتاب والحكمة: وامر أزواج نبيه ﷺ ان يذكرن ما يتلى في بيوتهن ﴿من آيات الله والحكمة﴾ [1] وقد قال غير واحد من السلف: إن الحكمة هي السنة؛ وقد قال ﷺ: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه**» [2].

---

(١) سورة الأحزاب، آية: ٣٤.

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ١١/٤. وأورده ابن الجوزي في زاد المسير ١١٦/٢.

فما ثبت عنه من السنة فعلينا اتباعه؛ سواء قيل انه في القرآن؛ ولم نفهمه نحن، أو قيل ليس في القرآن؛ كما ان ما اتفق عليه السابقون الأولون، والذين اتبعوهم باحسان؛ فعلينا ان نتبعهم فيه؛ سواء قيل انه كان منصوصاً في السنة ولم يبلغنا ذلك، أو قيل انه مما استنبطوه واستخرجوه باجتهادهم من الكتاب والسنة.

فصل

فإذا تبين ذلك: فوجوب اثبات العلو لله تعالى ونحوه يتبين من وجوه:

أحدها: ان يقال: إن القرآن والسنن المستفيضة المتواترة وغير المتواترة وكلام السابقين والتابعين، وسائر القرون الثلاثة: مملوء بما فيه اثبات العلو لله تعالى على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات؛ تارة يخبر انه خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش. وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع.

وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها، وارتفاعها إليه، كقوله تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [1] ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ [2] ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [3] وقوله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ [4].

وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده، كقوله تعالى: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه مُنَزَّلٌ من ربك بالحق﴾ [5] ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ [6] ﴿حم، تنزيل من الرحمن الرحيم﴾ [7] ﴿حم، تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ [8].

وتارة يخبر بأنه العلي الأعلى كقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [9] وقوله: ﴿وهو العلي العظيم﴾ [10].

---

(١) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٥٥.
(٣) سورة المعارج، آية: ٤.
(٤) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٥) سورة الأنعام، آية: ١١٤.
(٦) سورة النحل، آية: ١٠٢.
(٧) سورة فصلت، آية: ١، ٢.
(٨) سورة الأحقاف، آية: ١، ٢.
(٩) سورة الأعلى، آية: ١.
(١٠) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

وتارة يخبر بأنه في « السماء » كقوله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور؟ أم أمنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصباً﴾ [١].

فذكر السماء دون الأرض، ولم يعلق بذلك ألوهية أو غيرها، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [٢].

وقال تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [٥].

وكذلك قال النبي ﷺ: « **ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟** » وقال للجارية « **اين الله** »؟ قالت في السماء. قال: « **أعتقها فإنها مؤمنة** » [٤].

وتارة يجعل بعض الخلق عنده دون بعض، كقوله تعالى: ﴿ألا إنّ لله من في السموات ومن في الأرض﴾ [٥]. ويخبر عمن عنده بالطاعة كقوله: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبِّحُونه وله يسجدون﴾ [٦].

فلو كان موجب العندية معنى عاماً، كدخولهم تحت قدرته ومشيئته وامثال ذلك: لكان كل مخلوق عنده؛ ولم يكن احد مستكبراً عن عبادته، بل مسبحاً له ساجداً، وقد قال تعالى: ﴿ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾ [٧] وهو سبحانه وصف الملائكة بذلك رداً على الكفار المستكبرين عن عبادته، وأمثال هذا في القرآن لا يحصى إلا بكلفة.

وأما الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين، فلا يحصيها إلا الله تعالى.

فلا يخلو إما أن يكون ما اشتركت فيه هذه النصوص من إثبات علو الله نفسه على خلقه هو الحق، أو الحق نقيضه: إذ الحق لا يخرج عن النقيضين؛ وإما أن يكون نفسه فوق الخلق: أو لا يكون فوق الخلق كما تقول الجهمية.

---

(١) سورة الملك، آية: ١٦، ١٧.
(٢) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٣) سورة الأنعام، آية: ٣.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) سورة يونس، الآية: ٦٦. وفي الأصل المطبوع: ﴿وله من في السموات ومن في الأرض﴾ والصحيح ما أثبتناه.
(٦) سورة الأعراف، آية: ٢٠٦.
(٧) سورة غافر، آية: ٦٠.

ثم تارة يقولون: لا فوقهم ولا فيهم، ولا داخل العالم، ولا خارجه، ولا مباين، ولا محايث، وتارة يقولون: هو بذاته في كل مكان، وفي المقالتين كلتيهما يدفعون أن يكون هو نفسه فوق خلقه.

فإما أن يكون الحق إثبات ذلك؛ أو نفيه، فإن كان نفي ذلك هو الحق، فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا قط ـ لا نصاً ولا ظاهراً ـ ولا الرسول، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ لا أئمة المذاهب الأربعة، ولا غيرهم، ولا يمكن احد ان ينقل عن واحد من هؤلاء انه نفى ذلك أو أخبر به.

وأما ما نقل من الإثبات عن هؤلاء: فأكثر من أن يحصى أو يحصر فإن الحق هو النفي ـ دون الإثبات ـ والكتاب والسنة والإجماع إنما دل على الإثبات ولم يذكر النفي أصلاً: لزم أن يكون الرسول والمؤمنون لم ينطقوا بالحق في هذا الباب؛ بل نطقوا بما يدل ـ إما نصاً وإما ظاهراً ـ على الضلال والخطأ المناقض للهدى والصواب.

ومعلوم أن من اعتقد هذا في الرسول والمؤمنين فله أوفر حظ من قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾[1].

فإن القائل إذا قال: هذه النصوص أريد بها خلاف ما يفهم منها، أو خلاف ما دلت عليه، أو أنه لم يرد إثبات علو الله نفسه على خلقه؛ وإنما أريد بها علو المكانة ونحو ذلك ـ كما قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

فيقال له: فكان يجب أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً؛ بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه؛ فإن غاية ما يقدر أنه تكلم بالمجاز المخالف للحقيقة، والباطن المخالف للظاهر.

ومعلوم باتفاق العقلاء: أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على ارادة المعنى المجازي؛ فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بين للناس ما نزل إليهم يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد؛ لا سيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده في

(١) سورة النساء: آية: ١١٥.

الله، فإن عليه ان ينهاهم عن أن يعتقدوا في الله ما لا يجوز اعتقاده إذا كان ذلك مخوفاً عليهم ولو لم يخاطبهم بما يدل على ذلك فكيف إذا كان خطابه هو الذي يدلهم على ذلك الاعتقاد الذي تقول النفاة: هو اعتقاد باطل؟.

فإذا لم يكن في الكتاب، ولا السنة، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ما يوافق قول النفاة أصلاً؛ بل هم دائماً لا يتكلمون إلا بالإثبات، امتنع حينئذ أن لا يكون مرادهم الإثبات، وأن يكون النفي هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه، وهم لم يتكلموا به قط ولم يظهروه؛ وإنما اظهروا ما يخالفه وينافيه، وهذا كلام مبين؛ لا مخلص لأحد عنه؛ لكن للجهمية المتكلمة هنا كلام، وللجهمية المتفلسفة كلام.

أما المتفلسفة، والقرامطة فيقولون: ان الرسل كلموا الخلق بخلاف ما هو الحق. واظهروا لهم خلاف ما يبطنون، وربما يقولون انهم كذبوا لأجل مصلحة العامة. فإن مصلحة العامة لا تقوم إلا بإظهار الإثبات، وإن كان في نفس الأمر باطلاً.

وهذا مع ما فيه من الزندقة البينة، والكفر الواضح: قول متناقض في نفسه، فإنه يقال: لو كان الأمر كما تقولون والرسل من جنس رؤسائكم: لكان خواص الرسل يطلعون على ذلك؛ ولكانوا يطلعون خواصهم على هذا الأمر؛ فكان يكون النفي مذهب خاصة الأمة، وأكملها عقلاً وعلماً ومعرفة، والأمر بالعكس؛ فإن من تأمل كلام السلف والأئمة وجد أعلم الأمة ـ عند الأمة ـ كأبي بكر وعمر، وعثمان وعلي، وابن مسعود ومعاذ بن جبل، وعبدالله بن سلام وسلمان الفارسي، وأُبيّ بن كعب وأبي الدرداء، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عمرو وأمثالهم؛ هم اعظم الخلق إثباتاً.

وكذلك افضل التابعين: مثل سعيد بن المسيب وأمثاله، والحسن البصري وأمثاله، وعلى بن الحسين وأمثاله، واصحاب ابن مسعود وأصحاب ابن عباس، وهم من أجلّ التابعين.

بل النقول عن هؤلاء في الإثبات، يجبن عن إثباته كثير من الناس، وعلى ذلك تأول يحي بن عمار وصاحبه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري ما يروى: «أن من العلم

كهيئة المكنون لا يعرفه إلا أهل العلم بالله، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغـرة بالله» تأولوا ذلك على ما جاء من الإثبات؛ لأن ذلك ثابت عن رسول الله ﷺ، والسابقين والتابعين لهم بإحسان، بخلاف النفي فإنه لا يوجد عنهم، ولا يمكن حمله عليهم.

وقد جمع علماء الحديث من المنقول عن السلف في الإثبات ما لا يحصي عدده إلا رب السموات، ولم يقدر أحد أن يأتي عنهم في النفي بحرف واحد، إلا أن يكون مـن الأحاديث المختلقة، التي ينقلها من هو من أبعد الناس عن معرفة كلامهم.

ومن هؤلاء من يتمسك بمجملات سمعها: بعضها كذب، وبعضها صدق، مثل ما ينقلونه عن عمر انه قال: كان النبي ﷺ وأبو بكر يتحدثان وكنت كالزنجي بينهما. فهذا كذب باتفاق أهل العلم بالأثر؛ وبتقدير صدقه فهو مجمل.

فإذا قال أهل الإثبات: كان ما يتكلمان فيه من هذا الباب لموافقته ما نقل عنهما كان أولى من قول النفاة انهما يتكلمان بالنفي.

وكذلك حديث جراب أبي هريرة لما قال: حفظت عن رسول الله ﷺ جرابين: اما أحدهمـا فبثثته فيكم، وأما الآخر-فلو بثثته لقطعتم هذا البلعوم، فإن هذا حديث صحيح؛ لكنه مجمل.

وقد جاء مفسراً: ان الجراب الآخر كان فيه حديث الملاحم والفتن، ولو قدر ان فيه ما يتعلق بالصفات فليس فيه ما يدل على النفي؛ بل الثابت المحفوظ من أحاديث أبي هريرة كحديث «**اتيانه يوم القيامة**» وحديث: «**النزول**» و«**الضحك**» وامثال ذلك، كلها على الاثبات؛ ولم ينقل عن أبي هريرة حرف واحد من جنس قول النفاة.

وأما الجهمية المتكلمة فيقولون: إن القرينة الصارفة لهم عما دل عليه الخطاب هو العقل؛ فاكتفي بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة.

فيقال لهم: أولاً: فحينئذ إذا كان ما تكلم به إنما يفيدهم مجرد الضلال؛ وإنما يستفيدون الهدى من عقولهم: كان الرسول قد نصب لهم اسباب الضلال ولم ينصب لهم اسباب الهدى، واحالهم في الهدى على نفوسهم، فيلزم على قولهم ان تركهم في الجاهلية خير لهم من هذه الرسالة، التي لم تنفعهم؛ بل ضرتهم.

ويقال لهم ثانياً: فالرسول ﷺ قد بين الإثبات الذي هو اظهر في العقل من قول النفاة؛ مثل ذكره لخلق الله وقدرته، ومشيئته وعلمه، ونحو ذلك ـ من الأمور التي تعلم بالعقل ـ اعظم مما يعلم نفي الجهمية، وهو لم يتكلم بما يناقض هذا الاثبات، فكيف يحيلهم على مجرد العقل في النفي الذي هو أخْفَى وادق؟ وكلامه لم يدل عليه؛ بل دل على نقيضه وضده، ومن نسب هذا إلى الرسول ﷺ فالله حسيبه على ما يقول.

والمراتب ثلاث: إما ان يتكلم بالهدى، أو بالضلال، أو يسكت عنها. ومعلوم ان السكوت عنها خير من التكلم بما يضل، وهنا يعرف بالعقل ان الاثبات لم يسكت عنه؛ بل بينه وكان ما جاء به السمع موافقاً للعقل؛ فكان الواجب فيما ينفيه العقل ان يتكلم فيه بالنفي؛ كما فعل فيما يثبته العقل، وإذا لم يفعل ذلك كان السكوت عنه أَسْلَمَ للأمة.

اما إذا تكلم فيه بما يدل على الاثبات، واراد منهم ان لا يعتقدوا إلا النفي؛ لكون مجرد عقولهم تعرفهم به، فإضافة هذا إلى الرسول ﷺ من اعظم ابواب الزندقة والنفاق.

ويقال لهم ثالثاً: من الذي سلم لكم ان العقل يوافق مذهب النفاة؛ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول، وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلاً، وقد بسطنا هذا في مواضع بينا فيها ان ما يذكرون من المعقول المخالف لما جاء به الرسول ﷺ، إنما هو جهل وضلال تقلده متأخروهم عن متقدميهم، وسموا ذلك عقليات، وإنما هي جهليات، ومن طلب منه تحقيق ما قاله أئمة الضلال بالمعقول لم يرجع إلا إلى مجرد تقليدهم.

فهم يكفرون بالشرع ويخالفون العقل، تقليداً لمن توهموا انه عالم بالعقليات. وهم مع أئمتهم الضُّلّال كقوم فرعون معه، حيث قال الله تعالى: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه﴾ (١).

وقال تعالى عنه: ﴿واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا انهم إلينا لا يرجعون. فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين، وجعلناهم

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٥٤.

أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين﴾[1] وفرعون هو إمام النفاة.

ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية النفاة؛ إذ هو أنكر العلو وكذب موسى فيه، وانكر تكليم الله لموسى قال تعالى: ﴿وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب: أسباب السموات فأَطَّلِعَ إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً﴾[2].

والله تعالى قد أخبر عن فرعون انه انكر الصانع بلسانه فقال: ﴿وما رب العالمين﴾[3] وطلب ان يصعد ليطلع إلى إله موسى، فلو لم يكن موسى اخبره ان الهه فوق لم يقصد ذلك؛ فإنه هو لم يكن مقراً به، فإذا لم يخبره موسى به لم يكن اثبات العلو لا منه ولا من موسى عليه الصلاة والسلام؛ فلا يقصد الاطلاع ولا يحصل به ما قصد، من التلبيس على قومه، بأنه صعد إلى إله موسى؛ ولكان صعوده إليه كنزوله إلى الآبار والأنهار، وكان ذلك أهون عليه؛ فلا يحتاج إلى تكلف الصرح.

ونبينا ﷺ لما عرج به ليلة الإسراء وجد في السماء الأولى آدم عليه السلام، وفي الثانية يحي وعيسى، ثم في الثالثة يوسف، ثم في الرابعة إدريس، ثم في الخامسة هارون، ثم وجد موسى وإبراهيم، ثم عرج إلى ربه ففرض عليه خمسين صلاة، ثم رجع إلى موسى. فقال له: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فإن أُمّتَكَ لا تطيق ذلك، قال: «**فرجعت إلى ربي فسألته التخفيف لأمتي**» وذكر أنه رجع إلى موسى، ثم رجع إلى ربه مراراً، فصدق موسى في ان ربه فوق السموات، وفرعون كذب موسى في ذلك.

والجهمية النفاة: موافقون لآل فرعون أئمة الضلال.

وأهل السنة والاثبات: موافقون لآل ابراهيم أئمة الهدى، وقال تعالى: ﴿ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين، وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا

(١) سورة القصص، الآيات: ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢.

(٢) سورة غافر، آية: ٣٦، ٣٧.

(٣) سورة الشعراء، آية: ٢٣.

إليهم فعل الخيرات وإقامَ الصلاة وايتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾[1] وموسى ومحمد من آل إبراهيم؛ بل هم سادات آل إبراهيم صلوات الله عليهم أجمعين.

الوجه الثاني: في تبيين وجوب الاقرار بالاثبات. وعلو الله على السموات ان يقال: من المعلوم ان الله تعالى أكمل الدين، واتم النعمة: وان الله انزل الكتاب تبياناً لكل شيء: وان معرفة ما يستحقه الله وما ينزه عنه هو من أجلّ أمور الدين، واعظم اصوله؛ وان بيان هذا وتفصيله أَوْلَى من كل شيء. فكيف يجوز ان يكون هـذا الباب لم يبينه الرسول ﷺ ولم يفصله ولم يعلم امته ما يقولون في هذا الباب؟! وكيف يكون الدين قد كمل وقد تركوا على الطريقة البيضاء، وهم لا يدرون بماذا يعرفون ربهم: أبِما تقوله النفاة، أو بأقوال أهل الاثبات؟!

الوجه الثالث: ان يقال: كل من فيه ادنى محبة للعلم او ادنى محبة للعبادة: لا بد ان يخطر بقلبه هذا الباب. ويقصد فيه الحق. ومعرفة الخطأ من الصواب. فلا يتصور ان يكون الصحابة والتابعون كلهم كانوا معرضين عن هذا لا يسألون عنه، ولا يشتاقون إلى معرفته. ولا تطلب قلوبهم الحق، وهم ليلاً ونهاراً يتوجهون بقلوبهم إليه، ويدعونه تضرعاً وخيفة، ورغباً، ورهباً. والقلوب مجبولة مفطورة على طلب العلم بهذا، ومعرفة الحق فيه، وهي مشتاقة إليه اكثر من شوقها إلى كثير من الأمور. ومع الإرادة الجازمة والقدرة يجب حصول المراد، وهم قادرون على سؤال الرسول ﷺ، وسؤال بعضهم بعضاً.

وقد سألوه عما هو دون هذا: سألوه هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فأجابهم وسأله أبو رزين: أيضحك ربنا؟ فقال: «نعم» فقال: لن نعدم من رب يضحك خيراً.

ثم انهم لما سألوه عـن الرؤيـة قـال: **«انكـم سترون ربكـم كما تـرون الشمس والقمر»**[2] فشبه الرؤية بالرؤية؛ لا المرئي بالمرئي.

والنفاة لا يقولون يرى كما ترى الشمس والقمر: بل قولهم الحقيقي أنه لا يرى

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٧٢، ٧٣.

(٢) سبق تخريجه.

بحال، ومن قال يُرى موافقة لأهل الاثبات ومنافقة لهم: فسّر الرؤية بمزيد علم، فلا تكون كرؤية الشمس والقمر.

والمقصود هنا: أنهم لا بد ان يسألوه عن ربهم الذي يعبدونه، وإذا سألوه فلا بد ان يجيبهم. ومن المعلوم بالاضطرار ان ما تقوله الجهمية النفاة لم ينقل عن احد من أهل التبليغ عنه، وإنما نقلوا عنه ما يوافق قول أهل الاثبات.

الوجه الرابع: ان يقال: اما ان يكون الله يحب منا ان نعتقد قول النفاة، أو نعتقد قول أهل الاثبات، أو لا نعتقد واحداً منهما، فإن كان مطلوبه منا اعتقاد قول النفاة: وهو انه لا داخل العالم ولا خارجه؛ وانه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إله، وان محمداً ﷺ لم يعرج به إلى الله، وإنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله، وان الملائكة لا تعرج إلى الله بل إلى ملكوته، وان الله لا ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء، وأمثال ذلك.

وان كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها إجمال وابهام وإيهام، كقولهم ليس بمتحيز ولا جسم، ولا جوهر، ولا هو في جهة، ولا مكان؛ وامثال هذه العبارات التي تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص، ومقصدهم بها انه ليس فوق السموات رب؛ ولا على العرش إله يعبد ولا عرج بالرسول إلى الله.

والمقصود: انه ان كان الذي يحبه الله لنا أن نعتقد هذا النفي؛ فالصحابة والتابعون أفضل منا، فقد كانوا يعتقدون هذا النفي، والرسول ﷺ كان يعتقده، وإذا كان الله ورسوله يرضاه لنا وهو إما واجب علينا أو مستحب لنا؛ فلا بد ان يأمرنا الرسول ﷺ بما هو واجب علينا، ويندبنا إلى ما هو مستحب لنا، ولا بد ان يظهر عنه وعن المؤمنين ما فيه إثبات لمحبوب الله ومرضيه وما يقرب إليه؛ لاسيما مع قوله عز وجل: ﴿اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي﴾[1] لاسيما والجهمية تجعل هذا اصل الدين، وهو عندهم التوحيد الذي لا يخالفه إلا شقي، فكيف لا يُعَلِّم الرسول ﷺ امته التوحيد؟ وكيف لا يكون التوحيد معروفاً عند الصحابة والتابعين؟. والفلاسفة،

(١) سورة المائدة، آية: ٣.

والمعتزلة، ومن اتبعهم يسمون مذهب النفاة التوحيد وقد سمى صاحب المرشدة اصحابه الموحدين؛ إذ عندهم مذهب النفاة هو التوحيد.

وإذا كان كذلك: كان من المعلوم أنه لا بد ان يبينه الرسول ﷺ؛ وقد علم بالاضطرار ان الرسول ﷺ واصحابه لم يتكلموا بمذهب النفاة.

فعلم انه ليس بواجب ولا مستحب؛ بل علم انه ليس من التوحيد الذي شرعه الله تعالى لعباده.

وان كان يجب منا مذهب الاثبات؛ وهو الذي امرنا به؛ فلا بد أيضاً ان يبين ذلك لنا. ومعلوم ان في الكتاب والسنة من إثبات العلو والصفات أعظم مما فيهما من إثبات الوضوء والتيمم، والصيام، وتحريم ذوات المحارم؛ وخبيث المطاعم؛ ونحو ذلك من الشرائع.

فعلى قول أهل الاثبات يكون الدين كاملاً، والرسول ﷺ مبلغاً مبيناً؛ والتوحيد عن السلف مشهوراً معروفاً.

والكتاب والسنة يصدق بعضه بعضاً؛ والسلف خير هذه الأمة وطريقهم أفضل الطرق.

والقرآن كله حق ليس فيه إضلال، ولا دل على كفر ومحال؛ بل هو الشفاء والهدى والنور. وهذه كلها لوازم ملتزمة ونتائج مقبولة؛ فقولهم مؤتلف غير مختلف، ومقبول غير مردود.

وان كان الذي يحبه الله منا ان لا نثبت ولا ننفي؛ بل نبقى في الجهل البسيط، وفي ظلمات بعضها فوق بعض، لا نعرف الحق من الباطل ولا الهدى من الضلال، ولا الصدق من الكذب: بل نقف بين المثبتة والنفاة موقف الشاكين الحيارى ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾[1]؛ لا مصدقين ولا مكذبين: لزم من ذلك ان يكون الله يحب منا عدم العلم بما جاء به الرسول ﷺ، وعدم العلم بما يستحقه الله

---

(١) سورة النساء، آية: ١٤٣.

سبحانه وتعالى من الصفات التامات، وعدم العلم بالحق من الباطل، ويحب منا الحيرة والشك.

ومن المعلوم أن الله لا يحب الجهل، ولا الشك، ولا الحيرة، ولا الضلال؛ وإنما يحب الدين والعلم واليقين.

وقد ذم الحيرة بقوله تعالى: ﴿قُلْ أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى: ائتنا. قل ان هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين★ وان اقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون﴾ (١).

وقد أمرنا الله تعالى ان نقول: ﴿اهدنا الصراط المستقيم★ صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ (٢).

وفي صحيح مسلم، وغيره: عن عائشة رضي الله عنها ان النبي ﷺ كان إذا قام من الليل يصلي يقول: « **اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل؛ فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون. اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك انك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم** » (٣).

فهو ﷺ يسأل ربه ان يهديه لما اختلف فيه من الحق، فكيف يكون محبوب الله عدم الهدى في مسائل الخلاف؟ وقد قال الله تعالى له: ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (٤).

وما يذكره بعض الناس عنه انه قال: « **زدني فيك تحيراً** » كذب باتفاق أهل العلم بحديثه ﷺ؛ بل هذا سؤال من هو حائر، وقد سأل المزيد من الحيرة، ولا يجوز لأحد ان يسأل ويدعو بمزيد الحيرة إذا كان حائراً؛ بل يسأل الهدى والعلم؛ فكيف بمن هو هادي الخلق من الضلالة؟. وإنما ينقل مثل هذا عن بعض الشيوخ الذين لا يقتدى بهم في مثل هذا إن صح النقل عنه، وقول هؤلاء الواقفة الذين لا يثبتون ولا ينفون، وينكرون الجزم بأحد القولين: يلزم عليه امور:

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧١، ٧٢.
(٢) سورة الفاتحة، آية: ٥، ٦.
(٣) الحديث: سبق تخريجه.
(٤) سورة طه، آية: ١١٤.

أحدها: أن من قال هذا، فعليه ان ينكر على النفاة؛ فإنهم ابتدعوا الفاظاً ومعاني لا أصل لها في الكتاب، ولا في السنة.

وأما المثبتة إذا اقتصروا على النصوص: فليس له الإنكار عليهم، وهؤلاء الواقفة هم في الباطن يوافقون النفاة أو يقرونهم، وإنما يعارضون المثبتة فعلم أنهم اقروا أهل البدعة، وعادوا أهل السنة.

الثاني: أن يقال: عدم العلم بمعاني القرآن والحديث ليس مما يحبه الله ورسوله، فهذا القول باطل.

الثالث: أن يقال: الشك والحيرة ليست محمودة في نفسها باتفاق المسلمين. غاية ما في الباب ان من لم يكن عنده علم بالنفي ولا الاثبات يسكت.

فأما من علم الحق بدليله الموافق لبيان رسوله ﷺ، فليس للواقف الشاك الحائر ان ينكر على هذا العالم الجازم المستبصر المتبع للرسول، العالم بالمنقول والمعقول.

الرابع: ان يقال: السلف كلهم انكروا على الجهمية النفاة، وقالوا بالاثبات وافصحوا به، وكلامهم في الاثبات والانكار على النفاة اكثر من ان يمكن إثباته في هذا المكان، وكلام الأئمة المشاهير: مثل مالك، والثوري، والأوزاعي، وابي حنيفة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وعبدالرحمن بن مهدي، ووكيع بن الجراح، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وأئمة أصحاب مالك وأبي حنيفة، والشافعي واحمد: موجود كثير لا يحصيه احد.

وجواب مالك في ذلك صريح في الاثبات، فإن السائل قال له: يا أبا عبدالله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] كيف استوى؟ فقال مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، وفي لفظ: استواؤه معلوم - أو معقول - والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فقد اخبر رضي الله عنه بأن نفس الاستواء معلوم، وان كيفية الاستواء مجهولة، وهذا بعينه قول أهل الاثبات.

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

وأما النفاة: فما يثبتون استواء حتى تجهل كيفيته؛ بل عند هذا القائل الشاك وأمثاله أن الاستواء مجهول: غير معلوم، وإذا كان الاستواء مجهولاً لم يحتج أن يقال: الكيف مجهول، لا سيما إذا كان الاستواء منتفياً، فالمنتفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال: هي مجهولة أو معلومة. وكلام مالك صريح في إثبات الاستواء، وأنه معلوم، وأن له كيفية؛ لكن تلك الكيفية مجهولة لنا لا نعلمها نحن.

ولهذا بدع السائل الذي سأله عن هذه الكيفية، فإن السؤال إنما يكون عن أمر معلوم لنا، ونحن لا نعلم كيفية استوائه، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة لنا، يبين ذلك أن المالكية وغير المالكية نقلوا عن مالك أنه قال: الله في السماء وعلمه في كل مكان، حتى ذكر ذلك مكي - خطيب قرطبة - في «كتاب التفسير» الذي جمعه من كلام مالك، ونقله أبو عمرو الطلمنكي، وأبو عمر ابن عبد البر، وابن أبي زيد في المختصر، وغير واحد ونقله أيضاً عن مالك غير هؤلاء ممن لا يحصى عددهم: مثل أحمد بن حنبل، وابنه عبدالله، والأثرم، والخلال، والآجري، وابن بطة، وطوائف غير هؤلاء من المصنفين في السنة، ولو كان مالك من الواقفة أو النفاة لم ينقل هذا الإثبات.

والقول الذي قاله مالك: قاله قبله ربيعة بن أبي عبدالرحمن - شيخه - كما رواه عنه سفيان بن عيينة.

وقال عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون كلاماً طويلاً، يقرر مذهب الإثبات، ويرد على النفاة قد ذكرناه في غير هذا الموضع.

وكلام المالكية في ذم الجهمية النفاة مشهور في كتبهم، وكلام أئمة المالكية وقدمائهم في الإثبات كثير مشهور؛ حتى علماؤهم حكوا إجماع أهل السنة والجماعة عن أن الله بذاته فوق عرشه، وابن أبي زيد إنما ذكر ما ذكره سائر أئمة السلف، ولم يكن من أئمة المالكية من خالف ابن أبي زيد في هذا. وهو إنما ذكر هذا في مقدمة الرسالة لتلقن لجميع المسلمين؛ لأنه عند أئمة السنة من الاعتقادات التي يلقنها كل أحد.

ولم يرد على ابن أبي زيد في هذا إلا من كان من اتباع الجهمية النفاة، لم يعتمد من

خالفه على أنه بدعة، ولا أنه مخالف للكتاب والسنة؛ ولكن زعم من خالف ابن أبي زيد وأمثاله أنَّ ما قاله مخالف للعقل. وقالوا: إن ابن أبي زيد لم يكن يحسن فن الكلام الذي يعرف فيه ما يجوز على الله عز وجل وما لا يجوز.

والذين أنكروا على ابن أبي زيد وأمثاله من المتأخرين تلقوا هذا الإنكار عن متأخري الأشعرية - كأبي المعالي واتباعه - وهؤلاء تلقوا هذا الإنكار عن الأصول التي شاركوا فيها المعتزلة ونحوهم من الجهمية، فالجهمية - من المعتزلة وغيرهم - هم أصل هذا الإنكار.

وسلف الأمة وأئمتها متفقون على الإثبات، رادون على الواقفة والنفاة، مثل ما رواه البيهقي وغيره عن الأوزاعي قال: كنا - والتابعون متوافرون - نقول: إن الله فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.

وقال أبو مطيع البلخي في كتاب «الفقه الأكبر» المشهور: سألت أبا حنيفة عمن يقول لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض. قال: قد كفر؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] وعرشه فوق سبع سمواته، فقلت انه يقول على العرش استوى ولكن لا يدري العرش في السماء أو في الأرض؛ فقال إذا أنكر أنه في السماء كفر؛ لأنه تعالى في أعلى عليين؛ وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل.

وقال عبدالله بن نافع كان مالك بن أنس يقول: الله في السماء وعلمه في كل مكان. وقال معدان: سألت سفيان الثوري عن قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [2] قال علمه.

وقال حماد بن زيد فيما ثبت عنه من غير وجه: رواه ابن أبي حاتم، والبخاري، وعبدالله بن أحمد وغيرهم: إنما يدور كلام الجهمية على أن يقولوا ليس في السماء شيء.

وقال علي بن الحسن بن شقيق قلت لعبدالله بن المبارك: بماذا نعرف ربنا؟ قال؛ بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه. قلت بحد؟ قال: بحد لا يعلمه غيره، وهذا

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة الحديد، آية: ٤.

مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه من غير وجه؛ وهو أيضاً صحيح ثابت عن أحمد ابن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وغير واحد من الأئمة.

وقال رجل لعبد الله بن المبارك: يا أبا عبدالرحمن قد خفت الله من كثرة ما أدعو على الجهمية. قال: لا تخف فإنهم يزعمون أن إلهك الذي في السماء ليس بشيء.

وقال جرير بن عبدالحميد؛ كلام الجهمية أوله شهد وآخره سم، وإنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء إله رواه ابن أبي حاتم. وروى هو وغيره بأسانيد ثابتة عن عبدالرحمن بن مهدي قال: إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن يكون الله عز وجل كلم موسى بن عمران، وأن يكون على العرش، أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم. وقال يزيد بن هارون: من زعم أن الله على العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي. وقال سعيد بن عامر الضبعي - وذكر عنده الجهمية فقال - هم أشر قولاً من اليهود والنصارى، قد أجمع أهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش وقالوا هم ليس على شيء.

وقال عباد بن العوام الواسطي: كلمت بشراً المريسي وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا ليس في السماء شيء، أرى والله أن لا يناكحوا ولا يوارثوا. وهذا كثير في كلامهم.

وهكذا ذكر أهل الكلام الذين ينقلون مقالات الناس مقالة أهل السنة وأهل الحديث كما ذكره أبو الحسن الأشعري في كتابه الذي صنفه في «اختلاف المصلين، ومقالات الإسلاميين» فذكر فيه أقوال الخوارج والروافض والمعتزلة والمرجئة وغيرهم.

ثم قال: ذكر مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث وجملة قولهم: الإقرار بالله عز وجل وملائكته، وكتبه ورسله، وبما جاء من عند الله، وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون من ذلك شيئاً - إلى أن قال - وان الله على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1]، وان له يدين بلا كيف كما قال تعالى: ﴿لما خلقت بيديَّ﴾ [2].

---

(١) سورة طه، اية: ٥.

(٢) سورة ص، آية: ٧٥.

وأقروا أنّ لله علماً كما قال: ﴿أنزله بعلمه﴾ [1] ﴿ومـا تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ [2] وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وقالوا: انه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلاّ ما شاء الله، وان الأشياء تكون بمشيئة الله، كما قال ﴿وما تشاؤون إلا أن يشـاء الله﴾ [3] إلى أن قال: ويقولون ان القرآن كلام الله غير مخلوق؛ ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ، مثل: « **ان الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر فأغفر له؟** » كما جاء في الحديث [4].

ويقرون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [5] وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [6] وذكر أشياء كثيرة، إلى أن قال: فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب.

قال الأشعري أيضاً في مسألة الاستواء قال أهـل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء، وإنه على عرشه كما قال ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [7] ولا نتقدم بين يدي الله ورسوله في القول، بل نقول استوى بلا كيف، وإن له يدين بلا كيف كما قال تعالى: ﴿لما خلقت بيديَّ﴾ [8].

وإن الله ينزل إلى سماء الدنيا كما جاء في الحديث.

قال: وقالت المعتزلة استوى على عرشه بمعنى استولى. وقال الأشعري أيضاً في كتابه « الإبانة في أصول الديانة » في (باب الاستواء):

إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول له إن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [7] وقال: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [9] وقال: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [10].

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٦.
(٢) سورة فصلت، آية: ٤٧.
(٣) سورة الإنسان، آية: ٣٠.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) سورة الفجر، آية: ٢٢.
(٦) سورة قٓ، آية: ١٦.
(٧) سورة طه، آية: ٥.
(٨) سورة ص، آية: ٧٥.
(٩) سورة فاطر، آية: ١٠.
(١٠) سورة النساء، آية: ١٥٨.

وقال حكاية عن فرعون: ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأَطَّلِعَ إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً﴾[1] كذب فرعون موسى في قوله: إن الله فوق السموات.

وقال الله تعالى: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور﴾[2] فالسموات فوقها العرش وكل ما علا فهو سماء وليس إذا قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ يعني جميع السموات وإنما أراد العرش الذي هو أعلا السموات، ألا ترى أنه ذكر السموات فقال: ﴿وجعل القمر فيهن نوراً﴾[3] ولم يرد أنه يملأ السموات جميعاً؟

ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله مستو على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش.

وقد قال قائلون من المعتزلة، والجهمية والحرورية: ان معنى استوى استولى وملك وقهر، وان الله في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، فلو كان كما قالوا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله قادر على كل شيء، والأرض فالله قادر عليها وعلى الحشوش والأخلية، فلو كان مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء لجاز أن يقال: هو مستو على الأشياء كلها، ولما لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقال: إن الله مستو على الأشياء كلها، وعلى الحشوش والأخلية، بطل أن يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها.

وقد نقل هذا عن الأشعري غير واحد من أئمة أصحابه، كابن فورك والحافظ بن عساكر في كتابه الذي جمعه في «تبيين كذب المفتري، فيما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري» وذكر اعتقاده الذي ذكره في أول «الإبانة» وقوله فيه: **فإن قال قائل: قد** أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية والجهمية، والحرورية والرافضة، والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون قيل له: قولنا الذي به نقول،

---

(١) سورة غافر، آية: ٣٦.

(٢) سورة الملك، آية: ١٦.

(٣) سورة نوح، آية: ١٦.

وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه ـ قائلون، ولما خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح المنهاج به وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وكبير مفهم، وعلى جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا: أنا نقر بالله وملائكته، وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، وذكر ما تقدم وغيره من جمل كثيرة أوردت في غير هذا الموضع، وقال أبو بكر الآجري في «كتاب الشريعة» الذي يذهب إليه أهل العلم: إن الله تعالى على عرشه فوق سمواته وعلمه محيط بكل شيء، قد أحاط بجميع ما خلق في السموات العلى، وجميع ما في سبع أرضين، يرفع إليه أفعال العباد.

فإن قال قائل: أي شيء معنى قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم﴾[1] الآية قيل له علمه، والله على عرشه وعلمه محيط بهم؛ كذا فسره أهل العلم. والآية يدل أولها وآخرها أنه العلم، وهو على عرشه هذا قول المسلمين.

والقول الذي قاله الشيخ محمد بن أبي زيد، وانه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه، قد تأوله بعض المبطلين بأن رفع المجيد. ومراده أن الله هو المجيد بذاته، وهذا مع أنه جهل واضح فإنه بمنزلة أن يقال: الرحمن بذاته والرحيم بذاته، والعزيز بذاته.

وقد قال ابن أبي زيد في خطبة «الرسالة» أيضاً على العرش استوى، وعلى الملك احتوى، ففرق بين الاستواء والاستيلاء على قاعدة الأئمة المتبوعين، ومع هذا فقد صرح ابن أبي زيد في «المختصر» بأن الله في سمائه دون أرضه، هذا لفظه والذي قاله ابن أبي زيد ما زالت تقوله أئمة أهل السنة من جميع الطوائف.

وقد ذكر أبو عمرو الطلمنكي الإمام في كتابه الذي سماه «الوصول إلى معرفة

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.

الأصول»: أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن الله استوى بذاته على عرشه. وكذلك ذكره محمد بن عثمان بن أبي شيبة، حافظ الكوفة في طبقة البخاري ونحوه، ذكر ذلك عن أهل السنة والجماعة.

وكذلك ذكره يحي بن عمار السجستاني الإمام، في رسالته المشهورة في السنة التي كتبها إلى ملك بلاده.

وكذلك ذكر أبو نصر السجزي الحافظ في كتاب «الإبانة» له قال: وأئمتنا كالثوري، ومالك، وابن عيينة، وحماد بن سلمة وحماد بن زيد، وابن المبارك وفضيل ابن عياض، وأحمد، وإسحاق: متفقون على أن الله فوق العرش بذاته؛ وأن علمه بكل مكان، وكذلك ذكر شيخ الإسلام الأنصاري، وأبو العباس الطرقي، والشيخ عبدالقادر الجيلي، ومن لا يحصي عدده إلا الله من أئمة الإسلام وشيوخه.

وقال الحافظ أبو نعيم الأصبهاني - صاحب «حلية الأولياء» وغير ذلك من المصنفات المشهورة في الاعتقاد الذي جمعه: - طريقنا طريق السلف المتبعين الكتاب والسنة وإجماع الأمة. قال: ومما اعتقدوه أن الله لم يزل كاملاً بجميع صفاته القديمة لا يزول ولا يحول: لم يزل عالماً بعلم، بصيراً ببصر، سميعاً بسمع، متكلماً بكلام، وأحدث الأشياء من غير شيء، وأن القرآن كلام الله. وكذلك سائر كتبه المنزلة كلامه غير مخلوق، وأن القرآن من جميع الجهات مقروءاً ومتلواً، ومحفوظاً، ومسموعاً، ومكتوباً، وملفوظاً، كلام الله حقيقة لا حكاية ولا ترجمة، وأنه بألفاظنا كلام الله غير مخلوق، وأن الواقفة واللفظية من الجهمية، وأن من قصد القرآن بوجه من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية، وأن الجهمي عندهم كافر. وذكر أشياء إلى أن قال:

وان الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها، من غير تكييف، ولا تمثيل، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه؛ لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سمائه دون أرضه. وذكر سائر اعتقاد السلف وإجماعهم على ذلك.

وقال يحي بن عثمان في « رسالته » : لا نقول كما قالت الجهمية انه بداخل الأمكنة، وممازج كل شيء، ولا نعلم أين هو؛ بل نقول هو بذاته على عرشه وعلمه محيط بكل شيء، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء، وهـو معنى قوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [1].

وقال الشيخ العارف معمر بن أحمد شيخ الصوفية في هذا العصر: أحببت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين؛ فذكر أشياء من الوصية إلى أن قال فيها: وان الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تأويل والاستواء معلوم والكيف مجهول؛ وانه مستو على عرشه بائن من خلقه والخلق بائنون منه، بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة، وانه عز وجل سميع، بصير، عليم، خبير، يتكلم، ويرضى، ويسخط، ويضحك، ويعجب، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل، ومن أنكر النزول، أو تأول فهو مبتدع ضال.

وقال الإمام أبو عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني النيسابوري في كتاب « الرسالة في السنة » له: ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سبع سمواته على عرشه، كما نطق به كتابه، وعلماء الأمة وأعيان سلف الأمة، لم يختلفوا أن الله تعالى على عرشه وعرشه فوق سمواته.

فقال: وإمامنا ابو عبدالله الشافعي احتج في كتابه « المبسوط » في مسألة اعتاق الرقبة المؤمنة في الكفارة، وان الرقبة الكافرة لا يصح التكفير بها، بخبر معاوية بن الحكم، وأنه أراد أن يعتق الجارية السوداء عن الكفارة؛ وسأل النبي ﷺ عن اعتاقه إياها فامتحنها ليعرف أنها مؤمنة أم لا! فقال لها: « **أين ربك** »؟ فأشارت إلى السماء، فقال: « **أعتقها فإنها مؤمنة** » [2] فحكم بإيمانها لما أقرت أن ربها في السماء، وعرفت ربها بصفة العلو والفوقية.

وقال الحافظ أبو بكر البيهقي:

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.

(٢) سبق تخريجه.

باب القول في الاستواء

قال الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[١] ﴿ثم استوى على العرش﴾[٢] ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[٣] ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾[٤] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾[٥] ﴿أأمنتم من في السماء﴾[٦] وأراد من فوق السماء؛ كما قال: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾[٧] بمعنى على جذوع النخل. وقال ﴿فسيحوا في الأرض﴾[٨] أي: على الأرض وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السموات. فمعنى الآية أأمنتم من على العرش، كما صرح به في سائر الآيات. قال: وفيما كتبنا من الآيات دلالة على إبطال قول من زعم من الجهمية: أن الله بذاته في كل مكان، وقوله: ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾[٩]: إنما أراد بعلمه لا بذاته.

وقال أبو عمر بن عبد البر في «شرح الموطأ» لما تكلم على حديث النزول قال: هذا حديث لم يختلف أهل الحديث في صحته، وفيه دليل أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات؛ كما قالت الجماعة؛ وهو من حجتهم على المعتزلة قال: وهذا أشهر عند الخاصة والعامة، واعرف من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد؛ ولا انكره عليهم مسلم.

وقال أبو عمر أيضاً: اجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[١٠] هو على العرش وعلمه في كل مكان؛ وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله.

فهذا ما تلقاه الخلف عن السلف إذ لم ينقل عنهم غير ذلك؛ إذ هو الحق الظاهر الذي دلت عليه الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية: فنسأل الله العظيم أن يختم لنا بخير ولسائر المسلمين، وأن لا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا: بمنه وكرمه انه أرحم الراحمين والحمد لله وحده

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة الأعراف، آية: ٥٤.
(٣) سورة الأنعام، آية: ١٨.
(٤) سورة النحل، آية: ٥٠.
(٥) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٦) سورة الملك، آية: ١٦.
(٧) سورة طه، آية: ٧١.
(٨) سورة التوبة، آية: ٢.
(٩) سورة الحديد، آية: ٤.
(١٠) سورة المجادلة، آية: ٧

٥ ـ سئل شيخ الإسلام، ركن الشريعة أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه:

عن قول الله عز وجل: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١].

وقوله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا» [٢].

هل الاستواء والنزول حقيقة أم لا؟ وما معنى كونه حقيقة؟

وهل الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له كما يقوله الأصوليون أم لا؟ وما يلزم من كون آيات الصفات حقيقة؟.

فأجاب: الحمد لله رب العالمين. القول في الاستواء والنزول، كالقول في سائر الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ؛ فإن الله تعالى سمى نفسه بأسماء، ووصف نفسه بصفات سَمَّى نفسه: حياً، علياً، حكيماً، قديراً، سميعاً، بصيراً، غفوراً، رحيماً، إلى سائر أسمائه الحسنى.

قال الله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأَخْفَى﴾ [٣].

وقال: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [٤] وقال: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [٥] وقال: ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ [٦] أي بقوة، وقال: ﴿ورحمتي وسعتْ كل شيء﴾ [٧].

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة طه، آية: ٧.

(٤) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٥) سورة الذاريات، آية: ٥٨.

(٦) سورة الذاريات، آية: ٤٧.

(٧) سورة الأعراف، آية: ١٥٦.

وقال عن ملائكته: ﴿ربنا وسِعْتَ كل شيء رحمة وعلماً﴾ (١).

وقال: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ (٢). وقال: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ (٣). وقال: ﴿وغضب الله عليهم ولعنهم﴾ (٤). وقال: ﴿سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا﴾ (٥). وقال تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ (٦)، وقال: ﴿منهم من كلم الله﴾ (٧)، وقال: ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾ (٨)، وقال: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ (٩)، وقال: ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾ (١٠)، وقال: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ (١١)، وقال تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ (١٢)، وقال تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظُلَلٍ من الغمام والملائكة﴾ (١٣) وقال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (١٤) وأمثال ذلك؛ فالقول في بعض هذه الصفات كالقول في بعض.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسول الله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل؛ ولا تكييف ولا تمثيل.

فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه؛ ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين؛ بل هو سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (١٥) ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

وقال نعيم بن حماد الخزاعي: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً.

ومذهب السلف بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين: إثبات الصفات ونفي مماثلة

---

(١) سورة غافر، آية: ٧.
(٢) سورة المائدة، آية: ١١٩.
(٣) سورة التوبة، آية: ٧٢.
(٤) سورة الفتح، آية: ٦.
(٥) سورة الأعراف، آية: ١٥٢ وفي الأصل المطبوع: ﴿عليهم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.
(٦) سورة النساء، آية: ١٦٤.
(٧) سورة البقرة، آية: ٢٥٣.
(٨) سورة الأنعام، آية: ١١٥.
(٩) سورة طه، آية: ٤٦.
(١٠) سورة النساء، آية: ١٣٤.
(١١) سورة ص، آية: ٧٥.
(١٢) سورة المائدة، آية: ٥٤.
(١٣) سورة البقرة، آية: ٢١٠.
(١٤) سورة الفجر، آية: ٢٢.
(١٥) سورة الشورى، آية: ١١.

المخلوقات؛ فقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] رد على أهل التشبيه والتمثيل. وقوله: ﴿وهو السميع البصير﴾[2] - رد على أهل النفي والتعطيل، فالممثل أعشى، والمعطل أعمى: الممثل يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً.

وقد اتفق جميع أهل الاثبات على ان الله حي حقيقة، عليم حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، مريد حقيقة، متكلم حقيقة؛ حتى المعتزلة النفاة للصفات قالوا: ان الله متكلم حقيقة؛ كما قالوا - مع سائر المسلمين - إن الله عليم حقيقة، قدير حقيقة؛ بل ذهب طائفة منهم كأبي العباس الناشي إلى أن هذه الأسماء حقيقة لله مجاز للخلق.

وأما جمهور المعتزلة مع المتكلمة الصفاتية - من الأشعرية الكلابية، والكرامية، والسالمية، وأتباع الأئمة الأربعة من الحنفية، والمالكية والشافعية والحنبلية، وأهل الحديث، والصوفية - فإنهم يقولون: ان هذه الأسماء حقيقة للخالق سبحانه وتعالى؛ وان كانت تطلق على خلقه حقيقة أيضاً. ويقولون: ان له علماً حقيقة، وقدرة حقيقة، وسمعاً حقيقة، وبصراً حقيقة.

وإنما ينكر ان تكون هذه الأسماء حقيقة النفاة من القرامطة الاسماعيلية الباطنية، ونحوهم من المتفلسفة الذين ينفون عن الله الأسماء الحسنى، ويقولون: ليس بحي ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا موجود، ولا معدوم؛ فهؤلاء ومن ضاهاهم ينفون ان تكون له حقيقة! ثم يقول بعضهم: ان هذه الأسماء لبعض المخلوقات، وإنها ليست حقيقة ولا مجازاً.

وهؤلاء الذين يسميهم المسلمون الملاحدة؛ لأنهم الحدوا في اسماء الله وآياته، وقد قال الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾[3].

وقال تعالى: ﴿إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا﴾[4].

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.
(٢) سورة الشورى، آية: ١١.
(٣) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.
(٤) سورة فصلت، آية: ٤٠.

وهؤلاء شر من المشركين الذين اخبر الله عنهم بقوله: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا: وما الرحمن؟ أنسجد لما تأمرنا؟ وزادهم نفوراً﴾ (١) وقال تعالى: ﴿كذلك ارسلناك في امة قد خلت من قبلها امم لتتلو عليهم الذي اوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن؛ قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه مَتَابِ﴾ (٢).

فإن اولئك المشركين انما انكروا اسم الرحمن فقط، وهم لا ينكرون اسماء الله وصفاته؛ ولهذا كانوا عند المسلمين اكفر من اليهود والنصارى.

ولو كانت اسماء الله وصفاته مجازاً يصح نفيها عن الاطلاق؛ لكان يجوز ان الله ليس بحي ولا عليم، ولا قدير ولا سميع ولا بصير، ولا يحبهم ولا يحبونه ولا استوى على العرش؛ ونحو ذلك.

ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام انه لا يجوز إطلاق النفي على ما اثبته الله تعالى من الأسماء الحسنى والصفات؛ بل هذا جحد للخالق وتمثيل له بالمعدومات، وقد قال أبو عمر بن عبد البر:

أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز؛ الا انهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة.

وأما أهل البدع من الجهمية والمعتزلة والخوارج فينكرونها ولا يحملونها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود لا مثبتون. والحق فيما قاله القائلون بما نطق به الكتاب والسنة، وهم أئمة الجماعة.

وهذا الذي حكاه ابن عبد البر عن المعتزلة ونحوهم هو في بعض ما ينفونه من الصفات وأما فيما يثبتونه من الأسماء والصفات كالحي والعليم والقدير والمتكلم فهم يقولون: إن ذلك حقيقة. ومن أنكر أن يكون شيء من هذه الأسماء والصفات حقيقة إنما أنكره لجهله مسمى الحقيقة، أو لكفره وتعطيله لما يستحقه رب العالمين، وذلك أنه

---

(١) سورة الفرقان، آية: ٦٠.

(٢) سورة الرعد، آية: ٣٠.

قد يظن أن إطلاق ذلك يقتضي أن يكون المخلوق مماثلاً للخالق؛ فيقال له: هذا باطل؛ فإن الله موجود حقيقة والعبد موجود حقيقة؛ وليس هذا مثل هذا، والله تعالى له ذات حقيقة والعبد له ذات حقيقة وليس ذاته كذوات المخلوقات.

وكذلك له علم وسمع وبصر حقيقة، وللعبد علم وسمع وبصر حقيقة؛ وليس علمه وسمعه وبصره مثل علم الله وسمعه وبصره، ولله كلام حقيقة، وللعبد كلام حقيقة؛ وليس كلام الخالق مثل كلام المخلوقين.

ولله تعالى استواء على عرشه حقيقة وللعبد استواء على الفلك حقيقة؛ وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين؛ فإن الله لا يفتقر إلى شيء ولا يحتاج إلى شيء بل هو الغني عن كل شيء.

والله تعالى يحمل العرش وحَمَلَتَه بقدرته، ويمسك السموات والأرض أن تزولا. فمن ظن ان قول الأئمة: ان الله مستو على عرشه حقيقة يقتضي ان يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام، لزمه أن يكون قولهم: إن الله له علم حقيقة، وسمع حقيقة، وبصر حقيقة، وكلام حقيقة، يقتضي ان يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل علم المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم.

فصل

وأما قول السائل: **ما معنى كون ذلك حقيقة؟**

فالحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، وقد يراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه. فالحقيقة أو المَجاز هي من عوارض الألفاظ في اصطلاح أهل الأصول، وقد يجعلونه من عوارض المعاني لكن الأول اشهر، وهذه الاسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الاطلاق، ولا عند الإضافة إلى الله تعالى ولكن عند الإضافة إليهم.

فاسم العلم يستعمل مطلقاً ويستعمل مضافاً إلى العبد كقوله: ﴿شهد الله انه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط﴾ [١]، ويستعمل مضافاً إلى الله كقوله: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [٢]، فإذا اضيف العلم إلى المخلوق لم يصلح ان يدخل فيه علم الخالق سبحانه، ولم يكن علم المخلوق كعلم الخالق، وإذا اضيف إلى الخالق كقوله: ﴿انزله بعلمه﴾ [٣] لم يصلح ان يدخل فيه علم المخلوقين ولم يكن علمه كعلمهم.

وإذا قيل: العلم مطلقاً أمكن تقسيمه، فيقال: العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث، فلفظ العلم عام فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة، وكذلك إذا قيل: الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن؛ وكذلك إذا قيل في الاستواء: ينقسم إلى

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٣) سورة النساء، آية: ١٦٦.

استواء الخالق واستواء المخلوق؛ وكذلك إذا قيل: الإرادة والرحمة والمحبة تنقسم إلى إرادة الله ومحبته ورحمته، وارادة العبد ومحبته ورحمته.

فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة دون صفة الخالق كان في غاية الجهل؛ فإن صفة الله اكمل واتم واحق بهذه الأسماء الحسنى، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب كما لا نسبة بين ذاته وذاته، فكيف يكون العبد مستحقاً للأسماء الحسنى حقيقة: فيستحق ان يقال له: عالم قادر سميع بصير؛ والرب لا يستحق ذلك إلا مجازاً؟!

ومعلوم ان كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى وله المثل الأعلى؛ فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق احق به؛ وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق احق ان ينزه عنه؛ ولهذا كان لله «المثل الأعلى» فإنه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم، ولا تضرب له الأمثال، فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل بمثل؛ ولا في قياس شمول تستوي افراده، بل ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾ [1].

ومن الناس من يسمي هذه الأسماء المشككة لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر، فإن الوجود بالواجب أحق منه بالممكن، والبياض بالثلج، أحق منه بالعاج، واسماؤه وصفاته من هذا الباب؛ فإن الله تعالى يوصف بها على وجه لا يماثل أحداً من المخلوقين وان كان بين كل قسمين قدراً مشتركاً، وذلك القدر المشترك هو مسمى اللفظ عند الاطلاق، فإذا قيد بأحد المحلين تقيد به.

فإذا قيل: وجود وماهية وذات كان هذا الاسم متناولاً للخالق والمخلوق، وأن الخالق كان أحق به من المخلوق، وهو حقيقة فيهما. فإذا قيل: وجود الله وماهيته وذاته اختص هذا بالله؛ ولم يبق للمخلوق دخول في هذا المسمى، وكان حقيقة لله وحده. وكذلك إذا قيل وجود المخلوق وذاته اختص ذلك بالمخلوق وكان حقيقة للمخلوق. فإذا قيل: وجود العبد وماهيته وحقيقته لم يدخل الخالق في هذا المسمى، وكان حقيقة للمخلوق وحده.

---

(١) سورة الروم، آية: ٢٧.

والجاهل يظن ان اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده، وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات فإنه من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً، والدال على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز، ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين ان الله مستحق للأسماء الحسنى، وقد سمي بعض عباده ببعض تلك الأسماء، كما سمي العبد سميعاً بصيراً، وحياً وعليماً، وحكيماً ورؤوفاً رحيماً، وملكاً وعزيزاً، ومؤمناً وكريماً، وغير ذلك. مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على ان بين المسميين قدراً مشتركاً فقط؛ مع ان المميز الفارق اعظم من المشترك الجامع.

وأما اللغات فإن جميع أهل اللغات ـ من العرب والروم، والفرس، والترك، والبربر، وغيرهم ـ يقع مثل هذا في لغاتهم، وهو حقيقة في لغات جميع الأمم؛ بل يعلمون ان الله احق بأن يكون قادراً فاعلاً من العبد؛ وان استحقاق اسم الرب القادر له حقيقة اعظم من استحقاق العبد لذلك، وكذلك غيره من الأسماء الحسنى.

وقول الناس: ان بين المسميين قدراً مشتركاً، لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمراً مشتركاً بين الخالق والمخلوق، فإنه ليس بين مخلوق ومخلـوق في الخارج شيء مشترك بينهما فكيف بين الخالق والمخلوق؛ وإنما توهم هذا من توهمه من أهل «المنطق اليوناني» ومن اتبعهم، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة، ثم منهم من يجردُّها عن الأعيان كافلاطون؛ ومنهم من يقول: لا تنفك عن الأعيان: كأرسطو، وابن سينا، واشباههما.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبينا ما دخل على من اتبعهم من الضلال في هذا الموضع في المنطق والالهيات حتى ان طوائف من النظار قالوا: إنَّا إذا قلنا: ان وجود الرب عين ماهيته ـ كما هو قول أهل الاثبات، ومتكلمة أهل الصفات: كابن كلاب، والأشعري وغيرهما ـ يلزم من ذلك ان يكون لفظ الوجود مقولاً عليهما بالاشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبدالله الرازي عن الأشعري، وأبي الحسين البصري وغيرهم؛ وليس هذا مذهبهم؛ بل مذهبهم: ان لفظ «الوجود» مقول

بالتواطؤ وانه ينقسم إلى قديم ومحدث، مع قولهم: ان وجود الرب عين ماهيته؛ فإن لفظ الوجود عندهم كلفظ الماهية.

وكما ان الماهية والذات تنقسم إلى قديمة ومحدثة وماهية الرب عين ذاته فكذلك الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث ووجود الرب عين ذاته ووجود العبد عين ذاته، وذات الشيء هي ماهيته.

فاللفظ من الألفاظ المتواطئة، ولكن بالإضافة يخص أحد المسميين، والمسميان إذا اشتركا في مسمى الوجود والذات والماهية لم يكن بينهما في الخارج أمر مشترك يكون زائداً على خصوصية كل واحد كما يظنه ارسطو، وابن سينا، والرازي، وأمثالهم؛ بل ليس في الخارج وجود مطلق، ولا ماهية مطلقة ولا ذات مطلقة.

أما المطلق بشرط الإطلاق، فقد اتفق هؤلاء وغيرهم على انه ليس بموجود في الخارج وان على تقدير ثبوته عن افلاطون وأتباعه، هو قول باطل ضرورة.

وأما المطلق لا بشرط فقد يظن انه في الخارج وأنه جزء من المعين، وهذا غلط؛ بل ليس في الخارج إلا المعينات، وليس في الخارج مطلق يكون جزء معين، لكن هؤلاء يريدون بالجزء ما هو صفة ذاتية للموصوف؛ بناء على ان الموصوف مركب من تلك الصفات التي يسمونها الأجزاء الذاتية. كما يقولون: الإنسان مركب من الحيوان والناطق؛ او من الحيوانية والناطقية؛ وهذا التركيب تركيب ذهني؛ فالماهية المركبة في الذهن مركبة من هذه الأمور وهي اجزاء تلك الماهية.

وأما الحقيقة الموجودة في الخارج فهي موصوفة بهذه الصفات؛ ولكن كثيراً من هؤلاء اشتبه عليه الوجود الذهني بالخارجي، وهذا الغلط وقع كثيراً في اقوال المتفلسفة؛ فأوائلهم كأصحاب فثياغورس كانوا يقولون بوجود اعداد مجردة عن المعدودات في الخارج؛ واصحاب افلاطون يقولون: بوجود المثل الافلاطونية، وهي الحقائق المطلقة عن المعينات في الخارج، وهذه الحقائق مقارنة للمعينات في الخارج كما اثبتوا جواهر عقلية؛ وهي المجردات: كالمادة، والهيولى؛ والعقول والنفوس على قول بعضهم.

ومن هذا الباب تفريقهم بين الصفات الذاتية المتقدمة للماهية التي تتركب منها

الأنواع ويسمونها الأجناس والفصول؛ وبين الصفات العارضة اللازمة للماهية التي يسمونها خواصاً واعراضاً عامة؛ وهذه الخمسة هي الكليات، وهي: الجنس، والفصل، والنوع، والعرض العام، والخاصة، وقد وقع بسبب ذلك من الغلط في منطقهم وفي الالهيات ما ضل به كثير من الخلق؛ وقد نبهنا على ذلك في غير هذا الموضع بما لا يتسع له هذا الموضع؛ ولهذا كان لفظ المركب عندهم يقال على خمسة معاني: على المركب من الوجود والماهية، والمركب من الذات والصفات، والمركب من الخاص والعام، والمركب من المادة والصورة، والقائلون بالجوهر الفرد يثبتون التركيب من الجواهر المفردة.

والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيباً، أمر اصطلاحي، وهو إما أمر ذهني لا وجود له في الخارج، وإما أن يعود إلى صفات متعددة قائمة بالموصوف، وهذا حق.

فإن مذهب أهل السنة والجماعة: إثبات الصفات لله تعالى؛ بل صفات الكمال لازمة لذاته يمتنع ثبوت ذاته بدون صفات الكمال اللازمة له؛ بل يمتنع تحقق ذات من الذوات عَرِيَّةً عن جميع الصفات، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أنه إذا قيل هذا إنسان فالمشار إليه بهذا المسمى بإنسان؛ وليس الإنسان المطلق جزءاً من هذا، وليس الإنسان هنا إلا مقيداً وإنما يوجد مطلقاً في الذهن؛ لا في الخارج. وإذا قيل هذا في الإنسانية فالمعنى أن بينهما تشابها فيها؛ لا أن هناك شيئاً موجوداً في الأعيان يشتركان فيه.

فليتدبر اللبيب هذا فإنه يحل شبهات كثيرة، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي لا المعنوي، وغلط من جعل أسماء الله تعالى اعلاماً محضة لا تدل على معان، ومن زعم ان في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان، وعلم أن ما يستحق الرب لنفسه لا يشركه فيه غيره بوجه من الوجوه، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات.

وأما المخلوق فقد يماثله غيره في صفاته لكن لا يشركه في غير ما يستحقه منها،

والأسماء المتواطئة المقولة على هذا وهذا حقيقة في هذا وهذا ؛ فإذا كانت عامة لها تناولتها، وان كانت مطلقة لم يمنع تصورهما من اشتراكهما فيها، وإن كانت مقيدة اختصت بمحلها.

فإذا قال: وجود الله، وذات الله، وعلم الله، وقدرة الله، وسمع الله، وبصر الله، وإرادة الله؛ وكلام الله؛ ورحمة الله، وغضب الله، واستواء الله، ونزول الله، ومحبة الله، وإرادة الله، ونحو ذلك، كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله تعالى من غير ان يدخل فيها شيء من المخلوقات، ومن غير ان يماثله فيها شيء من المخلوقات. وإذا قال: وجود العبد وذاته، وماهيته، وعلمه، وقدرته، وسمعه، وبصره، وكلامه، واستواؤه؛ ونزوله: كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير ان تماثل صفات الله تعالى.

بل ابلغ من ذلك ان الله أخبر ان في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه، كما أخبر ان فيها لَبَناً، وعسلاً، وخمراً، ولحماً، وحريراً، وذهباً، وفضة، وحوراً، وقصوراً، ونحو ذلك.

وقد قال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء.

فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا وان كانت مشابهة لها من بعض الوجوه، والاسم يتناولها حقيقة. ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق، فكيف يجوز أن يظن ان فيما اثبته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلاً لمخلوقاته؟ وأن يقال: ليس ذلك بحقيقة، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض؟؟!! مع ان مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق.

والجاهل يضل بقول المتكلمين: ان العرب وضعوا لفظ الاستواء لاستواء الإنسان على المنزل أو الفلك، أو استواء السفينة على الجودي، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات، فهذا كما يقول القائل: إنما وضعوا لفظ السمع والبصر والكلام لما يكون محله حدقة وأجفاناً وأصمخة وأذناً وشفتين، وهذا ضلال في الشرع وكذب، وإنما

وضعوا لفظ الرحمة والعلم والإرادة لما يكون محله مضغة لحم وفؤاد، وهذا كله جهل منه.

فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما اضافته إليه، فإذا قالت: سمع العبد، وبصره، وكلامه، وعلمه، وإرادته، ورحمته، فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد. وإذا قيل: سمع الله وبصره، وكلامه وعمله، وارادته ورحمته، كان هذا متناولاً لما يخص به الرب، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين، فمن ظن ان هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله، كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز.

وهؤلاء الجهال يمثلون في ابتداء فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق: ثم ينفون ذلك ويعطلونه، فلا يفهمون من ذلك إلا ما يختص بالمخلوق، وينفون مضمون ذلك، ويكونون قد جحدوا ما يستحقه الرب من خصائصه وصفاته، وألحدوا في اسماء الله وآياته، وخرجوا عن القياس العقلي والنص الشرعي، فلا يبقى بأيديهم لا معقول صريح ولا منقول صحيح.

ثم لا بد لهم من إثبات بعض ما يثبته أهل الاثبات من الأسماء والصفات، فإذا اثبتوا البعض ونفوا البعض قيل لهم: ما الفرق بين ما اثبتموه ونفيتموه؟ ولم كان هذا حقيقة ولم يكن هذا حقيقة؟ لم يكن لهم جواب أصلاً، وظهر بذلك جهلهم وضلالهم شرعاً وقدراً.

وقد تدبرت كلام عامة من ينفي شيئاً مما اثبته الرسل من الأسماء والصفات فوجدتهم كلهم متناقضين؛ فإنهم يحتجون لما نفوه بنظير ما يحتج به النافي لما اثبتوه؛ فيلزمهم اما اثبات الأمرين، وإما نفيهما؛ فإذا نفوهما فلا بد لهم أن يقولوا بالواجب الوجود وعدمه جميعاً، وهذا نهاية هؤلاء النفاة الملاحدة الغلاة من القرامطة وغلاة المتفلسفة؛ فإنهم إذا اخذوا ينفون النقيضين جميعاً: فالنقيضان كما أنهما لا يجتمعان؛ فلا يرتفعان.

ومن جهة ان ما يسلبون عنه النقيضين لا بد أن يتصوروه وأن يعبروا عنه؛ فإن التصديق مسبوق بالتصور، ومتى تصوروه وعبروا عنه كقولهم الثابت والواجب او أي

شيء قالوه، لزمهم فيه من اثبات القدر المشترك نظير ما يلزمهم فيما نفوه ولا يمكن ان يتصور شيء من ذلك مع قولهم: اسماء الله مقولة بالاشتراك اللفظي فقط.

فإن المشتركين اشتراكاً لفظياً لا معنوياً كلفظ «المشتري» المقول على الكوكب، والمبتاع، وسهيل المقول على الكوكب وعلى ابن عمرو، فإنه إذا سمع المستمع قائلاً يقول له: جاءني سهيل بن عمرو، وهذا هو المشتري لهذه السلعة، لم يفهم من هذا اللفظ كوكبا اصلا، إلا ان يعرف ان اللفظ موضوع له، فإذا لم تكن اسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من اسمائه شيئاً اصلاً، إلا ان يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته فلم يعرفوا شيئاً.

ثم ان العلم بانقسام الوجود إلى قديم ومحدث وامثال ذلك علم ضروري، فالقادح سوفسطائي.

وكذلك العلم بأن بين الاسمين قدراً مشتركاً علم ضروري. وإذا قيل: ان اللفظ حقيقة فيهما لم يحتج ذلك إلى ان يكون أهل اللغة قد تكلموا باللفظ مطلقاً فعبَّروا عن المعنى المطلق المشترك؛ فإن المعاني التي لا تكون إلا مضافة إلى غيرها: كالحياة والعلم، والقدرة والاستواء؛ بل واليد وغير ذلك مما لا يكون إلا صفة قائمة بغيره أو جسماً قائماً بغيره بحيث لا يوجد في الخارج مجرداً عن محله.

ولكن أهل النظر لما أرادوا تجريد المعاني الكلية المطلقة عبروا عنها بالالفاظ الكلية المطلقة، وأهل اللغة في ابتداء خطابهم يقولون ـ مثلاً ـ: جاء زيد، وهذا وجه زيد؛ ويشيرون إلى ما قام به من المجيء والوَجه، فيفهم المخاطب ذلك.

ثم يقولون تارة أخرى: جاء عمرو ورأيت وجه عمرو، وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس، فيفهم المستمع أن بين هذه قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً، وأن لعمرو مجيئاً نسبته إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه، فإذا علم أن عمراً مثل زيد علم أن مجيئه مثل مجيئه ووجهه مثل وجهه، وإن عُلِمَ أنّ الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه علم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه، بل تشبهه في بعض الوجوه.

وكذلك إذا قيل: جاءت الملائكة ورأت الأنبياء وجوه الملائكة علم أن للملائكة

مجيئاً ووجوهاً نسبتها إليها كنسبة مجيء الإنسان ووجهه إليه، ثم معرفته بحقيقة ذلك تبع معرفته بحقيقة الملائكة؛ فإن كان لا يعرف الملائكة: إلا من جهة الجملة ولا يتصور كيفيتهم كان ذلك في مجيئهم ووجوههم لا يعرفها إلا من حيث الجملة ولا يتصور كيفيتها.

وكذلك إذا قيل: جاءت الجن. فاللفظ في جميع هذه المواضع يدل على معانيها بطريق الحقيقة، بل إذا قيل: حقيقة الملك وماهيته ليست مثل حقيقة الجني وماهيته كان لفظ الحقيقة والماهية مستعملاً فيهما على سبيل الحقيقة، وكان من الأسماء المتواطئة مع أن المسميات قد صرح فيها بنفي التماثل. وكذلك إذا قيل خمر الدنيا ليس كمثل خمر الآخرة ولا ذهبها مثل ذهبها، ولا لبنها مثل لبنها ولا عسلها مثل عسلها، كان قد صرح في ذلك بنفي التماثل مع أن الاسم مستعمل فيها على سبيل الحقيقة.

ونظائر هذا كثيرة؛ فإنه لو قال القائل: هذا المخلوق ما هو مثل هذا المخلوق، وهذا الحيوان الذي هو الناطق ليس مثل الحيوان الذي هو الصامت، أو هذا اللون الذي هو الأبيض ليس مثل الأسود، أو الموجود الذي هو الخالق ليس هو مثل الموجود الذي هو المخلوق، ونحو ذلك، كانت هذه الأسماء مستعملة على سبيل الحقيقة في المسميين اللذين صرح بنفي التماثل بينهما، فالأسماء المتواطئة إنما تقتضي أن يكون بين المسميين قدراً مشتركاً، وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين.

فمن ظن أن أسماء الله تعالى وصفاته إذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلاً للمخلوقين وأن صفاته مماثلة لصفاتهم كان من أجهل الناس، وكان أول كلامه سفسطة، وآخره زندقة، لأنه يقتضي نفي جميع أسماء الله تعالى وصفاته، وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد.

ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز: كان متناقضاً في قوله، متهافتاً في مذهبه، مشابهاً لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض.

وإذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية الاستقامة والسداد، والصحة والاطراد، وأنه مقتضى المعقول الصريح والمنقول

الصحيح، وأن من خالفه كان مع تناقض قوله المختلف الذي يؤفك عنه من أُفِكَ خارجاً عن موجب العقل والسمع، مخالفاً للفطرة والسمع، والله يتم نعمته علينا وعلى سائر اخواننا المسلمين المؤمنين، ويجمع لنا ولهم خير الدنيا والآخرة[١].

وهذا لا تعلق له بصفات الله تعالى قال بعضهم: قد قال الله تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾[٢] فقد ذم الله من اتخذ إلهاً جسداً؛ والجسد هو الجسم؛ فيكون الله قد ذم من اتخذ إلهاً هو جسم. وإثبات هذه الصفات يستلزم أن يكون جسماً، وهذا منتف بهذا الدليل الشرعي. فهذا خلاصة ما يقوله من يزعم أنه يعتمد في ذلك على الشرع، فيقال له: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن هذا إذا دل إنما يدل على نفي أن يكون جسداً؛ لا على نفي أن يكون جسماً، والجسم في اصطلاح هؤلاء ـ نفاة الصفات ـ أعم من الجسد. فإن الجسم ينقسم عندهم إلى كثيف ولطيف: بخلاف الجسد.

فإن أردت بقولك الجسم اللغوي ـ وهو الذي قال أهل اللغة أنه هو الجسد ـ قيل لك: لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسداً، وهو الجسم اللغوي. فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد؛ والجسد هو الجسم اللغوي.

فقول القائل: لو كان مستوياً على العرش لكان جسماً. والجسم هو الجسد والجسد منتف بالشرع: كلام ملبس.

فإنه إن عنى بالجسم الجسد: كانت المقدمة الأولى ممنوعة؛ فإن عاقلاً لا يقول إنه لو كان فوق العرش لكان جسداً؛ ولا يقول عاقل إنه لو كان له علم وقدرة: لكان جسداً ولا يقول عاقل: إنه لو كان يرى ويتكلم لكان جسداً وبدناً.

---

(١) وجد قوله: «وهذا لا تعلق له بصفات الله» إلى آخر الرسالة في إحدى النسختين بعد قوله: «والذات تنقسم إلى قديمة ومحدثة وماهية الرب غير ذاته».

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٤٨.

فإن الملائكة لهم علم وقدرة وترى وتتكلم، وكذلك الجن، وكذلك الهواء يعلو على غيره وليس بجسد.

وإن عنى بالجسم ما يعنيه أهل الكلام؛ من أنه الذي يشار إليه، وجعلوا كل ما يشار إليه جسماً، وكل ما يرى جسماً أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم.

فيقال له: فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسداً في لغة العرب؛ بل هو منقسم إلى غليظ ورقيق، إلى ما هو جسد وإلى ما ليس بجسد.

ولذا يقول الفقهاء: النجاسة إن كانت متجسدة كالميتة فحكمها كذا، وإن كانت غير متجسدة كالبول فحكمها كذا.

وإذا قدر أن الدليل دل على أنه ليس بجسد لم يلزم أن لا يكون جسماً بهذا الاصطلاح؛ لأن الجسم أعم عندهم من الجسد، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام؛ كما إذا قلت ليس هو بإنسان فإنه لا يلزم أنه ليس بحيوان.

فلفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعناه في عرف أهل الكلام؛ فإذا كان معناه في اللغة هو معنى الجسد - وهذا منتف بما ذكر من الدليل - بطل قول من نفى الاستواء بالذات؛ أو غيره من الصفات، بأنه لو كان معروفاً بذلك: لكان جسماً، فإن التلازم حينئذ منتف فإحدى المقدمتين باطلة؛ إما الأولى وإما الثانية.

ونظير هذا أن يقول: لو كان له علم وقدرة لكان محلاً للأعراض، وما كان محلاً للأعراض فهو محل الآفات والعيوب، فلا يكون قدوساً، ولا سلاماً لأن أهل اللغة قالوا: العَرَضُ بالتحريك ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، فلو جاز أن تقوم به هذه لكان تعالى وتقدس معيباً ناقصاً، وهو سبحانه مقدس عن ذلك؛ إذ هو السلام القدوس.

فيقال: لفظ العرض مشترك بين ما ذكر من معناه في اللغة، وبين معناه في عرف أهل الكلام، فإن معناه - عند من يسمي العلم والقدرة مطلقاً عرضاً - ما قام بغيره كالحياة، والعلم، والقدرة والحركة. والسكون ونحو ذلك.

وآخرون يقولون: هو ما لا يبقى زمانين. ويقولون: ان صفات الخالق باقية، بخلاف ما يقوم بالمخلوقات من الصفات؛ فإنها لا تبقى زمانين.

والمقصود هنا: أنه إذا قال لو قام به العلم والقدرة لكان عرضاً، وما قام به العرض قامت به الآفات كلام فيه تلبيس؛ فإن إحدى المقدمتين باطلة.

فإن لفظ العرض إن فسر بالصفة فالمقدمة الثانية باطلة؛ وإن فسر بما يعرض للإنسان من المرض ونحوه فالمقدمة الأولى باطلة.

ونظير ذلك أن يقول: لو كان قد استوى على العرش لكان قد أحدث حدثاً، وقامت به الحوادث؛ لأن الاستواء فعل حادث - كان بعد أن لم يكن - فلو قام به الاستواء لقامت به الحوادث، ومن قامت به الحوادث فقد أحدث حدثاً، والله تعالى منزه عن ذلك لقول النبي ﷺ: «**لعن الله من أحدث حدثاً، أو آوى محدثاً**»[1].

ولقوله: «**وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة**»[2].

فإنه يقال له: الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن، والله تعالى يفعل ما يشاء؛ فما من فعل يفعله إلا وقد حدث بعد أن لم يكن.

وأما المحدثات التي ذكرها النبي ﷺ؛ فهي المحدثات في الدين، وهو أن يحدث الرجل بدعة في الدين لم يشرعها الله، والإحداث في الدين مذموم من العباد، والله يحدث ما يشاء لا معقب لحكمه.

فاللفظ المشتبه المجمل إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال. وقد قيل ان أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء.

الوجه الثاني: في بيان بطلان ما ذكر من الاستدلال أن يقال: ان الله سبحانه منزه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات: لا أجساد الآدميين، ولا أرواحهم ولا غير ذلك من المخلوقات؛ فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في الأضاحي ب ٨. والنسائي في الضحايا ب ٧٤. وأحمد ١/١٠٨، ١١٨، ١٥٢. والبيهقي في السنن الكبرى ٦/٩٩، ٩/٢٥٠.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

كحقيقته للزم أن يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وهذا ممتنع؛ لأنه يستلزم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه؛ غير قديم واجب الوجود بنفسه، وأن يكون المخلوق الذي يمتنع غناه غنياً يمتنع افتقاره إلى الخالق؛ وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة، والله تعالى نزه نفسه أن يكون له كفو أو مثل، أو سَمِيٌّ، أو ند.

فهذه الأدلة الشرعية والعقلية يعلم بها تنزه الله تعالى أن يكون من جنس أجساد الآدميين، أو غيرها من المخلوقات؛ لكن المستدل على ذلك بقوله: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار﴾ [1] استدل بحجة ضعيفة، فإن الجسد وإن كان قد قال الجوهري وغيره: إن الجسد هو البدن يقال منه تجسد، كما يقال من الجسم تجسم، والجسد أيضاً: الزعفران ونحوه من الصبغ، وهو الدم أيضاً: كما قال النابغة:

وما أريق على الأصنام من جسد

فليس المراد بالجسد في القرآن لا هذا ولا هذا، فليس المراد من العجل أن له بدناً مثل بدن الآدميين، ولا بدناً كأبدان البقر، فإن العجل لم يكن كذلك، والعرب تقول جَسَدَ به الدم يجسد جسداً إذا لصق به، فهو جاسد وجسد.

قال الشاعر:

ساعد به جسد مورس ... من الدماء مائع ويبس

والجسد الأحمر والمجسد ما أشبع صبغه من الثياب؛ لكمال ما لصق به من الصبغ، فاللفظ فيه معنى التكاثف والتلاصق؛ ولهذا يقول الفقهاء نجاسة متجسدة وغير متجسدة وهو في القرآن يراد به الجسد المصمت المتلاصق المتكاثف، أو الذي لا حياة فيه. وقد ذكر الله تعالى لفظة الجسد في أربعة مواضع.

فقال تعالى: ﴿وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام﴾ [2].

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٤٨.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ٨.

وقال تعالى: ﴿وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب﴾[1].

وقال: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار﴾[2].

وقال تعالى: ﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار﴾[3] كأنه عجل مصمت لا جوف له.

وقد يقال: إنه لا حيـاة فيه، خار خورة؛ ولم يقل عجلاً له جسد، له بدن، له جسم؛ لأنه من المعلوم أن كل عجل له جسد هو بدنه وهو جسمه، والعجل المعروف جسد في روح.

والمقصود: أنَّ ما أخرجه كان جسداً مصمتاً لا روح فيه حتى تبين نقصه، وأنه كان مسلوب الحياة والحركة.

وقد روي: أنه إنما خار خورة واحدة، وقد يقال: إن أريد بالجسد: المصمت أو الغليظ ونحوه، فلم قيل إن ذلك ذكر لبيان نقصه من هذا الوجه؛ بل من هذا الوجه ضلوا به، وإنما كان النقص من جهة ﴿أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾[2] وقد يقال: إذا كان لا حياة فيه فالنقص كان فيه من جهة عدم الحياة، وغيرها من صفات الكمال؛ لا من جهة كونه له بدن، أو ليس له بدن؛ فالآدمي له بدن.

ولو أخرج لهم عجلاً كسائر العجول، أو آدمياً كاملاً، أو فرساً حياً، أو جملاً أو غير ذلك من الحيوان: لكان أيضاً له بدن، ولكان ذلك أعجوبة عظيمة وكانت الفتنة به أشد؛ ولكن الله سبحانه بين أن المخرج كان موصوفاً بصفات النقص يحقق ذلك.

الوجه الثالث: وهو أنه سبحانه قال: ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾[2] فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد؛ ولكن ذكر فيمـا عابه به ﴿أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾[2] ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك.

فعلم أن الآية تدل على نقص حجة من يحتج بها، على أن كون الشيء ذا بدن عيباً

---

(١) سورة ص، آية: ٣٤.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٤٨.

(٣) سورة طه، آية: ٨٨.

ونقصاً، وهذه الحجة نظير احتجاجهم بالأفول، فإنهم غيروا معناه في اللغة، وجعلوه الحركة، فظنوا أن إبراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين، ولو كان كما ذكروه: لكان حجة عليهم لا لهم.

الوجه الرابع: أن الله تعالى وصفه بكونه عجلاً جسداً له خوار، ثم قال: ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً﴾؟[1].

وقال في السورة الأخرى: ﴿فكذلك ألقى السامري؛ فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار، فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسي أفلا يرون ألاَّ يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضَرًّا ولا نفعاً﴾[2] فلم يقتصر في وصفه على مجرد كونه جسداً؛ بل وصفه بأن له خواراً، وبين أنه لا يكلمهم، ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً.

فالموجب لنقصه إما أن يكون مجموع الصفات أو بعضها، أو كل واحد منها؛ فإن كان المجموع لم يدل على أن نقصها واحدة نقص، وإن كان بعضها فليس كونه جسداً بأَوْلى من كونه له خوار. وليس هذا وهذا بأولى من كونه مسلوب التكلم والقدرة على النفع والضر، وإن كان كل منها؛ فمعلوم أنهم إنما ضلوا بخواره ونحو ذلك. والله تعالى إنما احتج عليهم بعدم التكلم والقدرة على النفع والضر.

الوجه الخامس: أنه ليس في القرآن دلالة على أن كونه جسداً وكونه له خوار صفة نقص؛ وإنما الذي دل عليه القرآن كونه لا يكلمهم ولا يقدر على نفعهم وضرهم نقص، يبين ذلك: أن الخوار هو الصوت والإنسان الذي يصوت؛ ويقال: خار يخور الثور، وهو يكلم غيره، وقد يهديه السبيل.

والله سبحانه بين أن صفات العجل ناقصة عن صفات الإنسان، الذي يكلم غيره ويهديه؛ فالعابد أكمل من المعبود، يبين هذا أنه لو كلمهم لكان أيضاً مصوِّتاً فلو كان ذكر الصوت لبيان نقصه لبطل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ألم يروا أنه لا يكلمهم﴾[1] فإن تكليمه لهم لو كلمهم إنما كان يكون بصوت يسمعونه منه.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٤٨.

(٢) سورة طه، الآيات: ٨٧، ٨٨، ٨٩.

فعلم أن ذكر التصويت لم يكن لكونه صفة نقص، فكذلك ذكر الجسد.

وبالجملة: من ذكر أن القرآن دل على هذا وهذا هو العيب الذي عابه به، وجعله دليلاً على نفي الهيئة؛ فقد قال على القرآن ما لا يدل عليه؛ بل هو على نقيضه أدل.

الوجه السادس: أن الله تعالى ذكر عن الخليل ﷺ أنه قال: ﴿يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون؟ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾ (٢).

فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر. ولا تنفع ولا تضر؛ مع كون كل منها له بدن وجسم، سواء كان حجراً أو غيره.

فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافياً لذكره إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام؛ بل إنما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها: كالتكلم والقدرة، والحركة وغير ذلك.

الوجه السابع: أن يقال: ما ذكره الله تعالى إما أن يكون دالاً على أن الإله سبحانه موصوف ببعض هذه الصفات، وإما أن لا يدل. فإن لم يدل بطل ما ذكروه؛ وإن دل فهو يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى، وهو التكليم للعباد، والسمع والبصر والقدرة، والنفع والضر.

وهذا يقتضي أن تكون الآيات دليلاً على إثبات الصفات؛ لا على نفيها، ونفاة الصفات إنما نفوها لزعمهم أن إثباتها يقتضي التجسيم، والتجسيد. فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم.

وهذا أمر قد وجدناه مطرداً في عامة ما يحتج به نفاة الصفات من الآيات فإنما تدل على نقيض مطلوبهم، لا على مطلوبهم.

الوجه الثامن: أنه إذا كان كل جسم جسداً، وكل ما عبد من دون الله تعالى من

---

(١) سورة مريم، آية: ٤٢.

(٢) سورة الشعراء، الآيات: ٧٢، ٧٣، ٧٤.

الشمس والقمر، والكواكب والأوثان وغير ذلك: أجساماً، وهي أجساد، فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الإلهية: لزم أن يطرد هذا الدليل في جميع المعبودات.

ومعلوم أن الله لم يذكر هذا في غير العجل: أنه ذكر كونه جسداً لبيان سبب افتتانهم به، لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم؛ بل احتج عليهم بكونه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً.

الوجه التاسع: أنه سبحانه قال في الأعراف: ﴿أَلهم أرجل يمشون بها؟ أم لهم أيد يبطِشون بها؟ أم لهم أعين يبصرون بهـا؟ أم لهم آذان يسمعون بها﴾[1] وللناس في هذه الآية قولان:

أحدهما: أنه وصفهم بهذه النقائص ليبين أن العابد أكمل من المعبود.

الثاني: أنه ذكر ذلك لأن المعبود يجب أن يكون موصوفاً بنقيض هذه الصفات، فإن قيل بالقول الأول أمكن أن يقال بمثله في آية العجل؛ فلا يكون فيه تعرض لصفات الإله؛ وإن قيل بالثاني: وجب أن يتصف الرب تعالى بما نفاه عن الأصنام.

وحينئذ: فإن كانت هذه الأمور أجساماً كانت هذه الدلالة معارضة لما ذكر في تلك الآية، وإن لم تكن أجساماً بطل نفيهم لها عن الله تعالى؛ ووجب أن يوصف الله عز وجل، بما جاء به الكتاب والسنة، من الأيدي وغيرها، ولا يجب أن تكون أجساماً ولا يكون ذلك تجسيماً، وإذا لم يكن هذا تجسيماً فإثبات العلو أولى أن لا يكون تجسيماً، فدل على أنه لا يكون تجسيماً فدل على أن الشرع مناقض لما ذكروه.

الوجه العاشر: أن يقال: دلالة الكتاب والسنة على إثبات صفات الكمال، وأنه نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر، كقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[2]. وقوله: ﴿بل رفعه الله إليه﴾[3] وقوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾[4]، وقوله: ﴿إن الذين عند ربك﴾[5].

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٩٥.
(٢) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٣) سورة النساء، آية: ١٥٨.
(٤) سورة المعارج، آية: ٤.
(٥) سورة الأعراف، آية: ٢٠٦.

وقد قيل: إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية، وهي دلائل جلية بينة، مفهومة: من القرآن، معقولة: من كلام الله تعالى.

فإن كان إثبات هذا يستلزم أن يكون الله جسماً، وجسداً: لم يمكن دفع موجب هذه النصوص بما ذكر في قصة العجل؛ لأنه ليس فيها أن مجرد كونه جسداً هو النقص ـ الذي عابه الله وجعله مانعاً من إلهيته ـ وإن كان إثبات العلو والصفات لا يستلزم أن يكون جسماً وجسداً بطل أصل كلامهم؛ في ـ أن عمدتهم ـ أن إثبات العلو يقتضي التجسيم والتجسد؛ فإذا سلموا أنه لا يستلزم التجسيم والتجسد؛ لم يكن لهم دليل على نفي ذلك.

وحينئذ فإذا دلت قصة العجل أو غيرها على امتناع كون الرب تعالى جسداً أو جسماً؛ لم يكن بين النصوص منافاة؛ بل يوصف بأنه نفسه فوق العرش، وينفى عنه ما يجب نفيه عنه سبحانه وتعالى.

والمقصود: أن الشرع ليس فيه ما يوافق النفاة للعلو وغيره من الصفات، بوجه من الوجوه.

والله سبحانه وتعالى أعلم.



٦ ـ سئل شيخ الإسلام، أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله:

عن رجلين اختلفا في الاعتقاد.

فقال أحدهما: من لا يعتقد ان الله سبحانه وتعالى في السماء فهو ضال.

وقال الآخر: إن الله سبحانه لا ينحصر في مكان؛ وهما شافعيان، فبيِّنوا لنا ما نتبع من عقيدة الشافعي رضي الله عنه، وما الصواب في ذلك؟.

الجواب: الحمد لله، اعتقاد الشافعي ـ رضي الله عنه ـ واعتقاد سلف الإسلام كمالك، والثوري، والأوزاعي، وابن المبارك، واحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه؛ وهو اعتقاد المشايخ المقتدى بهم كالفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني، وسهل بن عبدالله التستري، وغيرهم. فإنه ليس بين هؤلاء الأئمة وامثالهم نزاع في أصول الدين.

وكذلك أبو حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ فإن الاعتقاد الثابت عنه في التوحيد والقدر ونحو ذلك موافق لاعتقاد هؤلاء، واعتقاد هؤلاء هو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهو ما نطق به الكتاب والسنة.

قال الشافعي في أول خطبة «الرسالة»: الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه. فبَيَّنَ ـ رحمه الله ـ ان الله موصوف بما وصف به نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ.

وكذلك قال أحمد بن حنبل: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يثبتون له

ما اثبته لنفسه من الأسماء الحسنى، والصفات العليا، ويعلمون انه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]: لا في صفاته ولا في ذاته، ولا في أفعاله.

إلى أن قال: وهو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش؛ وهو الذي كلم موسى تكليماً؛ وتجلى للجبل فجعله دكًّا؛ ولا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته، فليس كعلمه علم أحد، ولا كقدرته قدرة أحد، ولا كرحمته رحمة أحد، ولا كاستوائه استواء أحد، ولا كسمعه وبصره سمع أحد ولا بصره، ولا كتكليمه تكليم أحد، ولا كتجليه تجلّي أحد.

والله سبحانه قد اخبرنا ان في الجنة لحماً ولبناً، وعسلاً وماء، وحريراً وذهباً.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا مما في الآخرة إلا الأسماء.

فإذا كانت هذه المخلوقات الغائبة ليست مثل هذه المخلوقات المشاهدة - مع اتفاقها في الأسماء - فالخالق اعظم عُلُوًّا ومباينة لخلقه من مباينة المخلوق للمخلوق، وان اتفقت الأسماء.

وقد سمى نفسه حياً عليماً، سميعاً بصيراً، وبعضها رؤوفاً رحيماً؛ وليس الحي كالحي، ولا العليم كالعليم، ولا السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير، ولا الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وقال في سياق حديث الجارية المعروف: «أين الله؟» قالت: في السماء[2]. لكن ليس معنى ذلك ان الله في جوف السماء، وان السموات تحصره وتحويه، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها؛ بل هم متفقون على ان الله فوق سمواته، على عرشه، بائن من خلقه؛ ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

وقد قال مالك بن أنس: ان الله فوق السماء، وعلمه في كل مكان، - إلى ان قال -: فمن اعتقد ان الله في جوف السماء محصور محاط به، وانه مفتقر إلى العرش، أو غير العرش - من المخلوقات - أو ان استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه: فهو ضال مبتدع جاهل، ومن اعتقد انه ليس فوق السموات إله يعبد، ولا

(١) سورة الشورى، آية: ١١.
(٢) سبق تخريجه.

على العرش رب يُصلَّى له ويسجد، وان محمدا لم يعرج به إلى ربه: ولا نزل القرآن من عنده: فهو معطل فرعوني، ضال مبتدع ـ وقال ـ بعد كلام طويل ـ والقائل الذي قال: من لم يعتقد ان الله في السماء فهو ضال: إن أراد بذلك من لا يعتقد ان الله في جوف السماء، بحيث تحصره وتحيط به: فقد أخطأ.

وان أراد بذلك من لم يعتقد ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، من ان الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه: فقد اصاب، فإنه من لم يعتقد ذلك يكون مكذباً للرسول ﷺ، متبعاً لغير سبيل المؤمنين؛ بل يكون في الحقيقة معطلاً لربه نافياً له؛ فلا يكون له في الحقيقة إله يعبده، ولا رب يسأله، ويقصده. وهذا قول الجهمية ونحوهم من أتباع فرعون المعطل.

والله قد فطر العباد ـ عربهم وعجمهم ـ على انهم إذا دعوا الله توجهت قلوبهم إلى العلو، ولا يقصدونه تحت ارجلهم.

ولهذا قال بعض العارفين: ما قال عارف قط: يا الله!! إلا وجد في قلبه ـ قبل ان يتحرك لسانه ـ معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة.

وذكر من بعد كلام طويل ـ الحديث: **«كل مولود يولد على الفطرة»** [1].

ولأهل الحلول والتعطيل في هذا الباب شبهات، يعارضون بها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وما اجمع سلف الأمة وأئمتها؛ وما فطر الله عليه عباده، وما دلت عليه الدلائل العقلية الصحيحة؛ فإن هذه الأدلة كلها متفقة على ان الله فوق مخلوقاته، عال عليها، قد فطر الله على ذلك العجائز والصبيان والاعراب في الكتاب؛ كما فطرهم على الإقرار بالخالق تعالى.

وقد قال ﷺ في الحديث الصحيح: **«كل مولود يولد على الفطرة؛ فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»** [1]

---

(١) سبق تخريجه.

ثم يقول أبو هريرة: اقْرأوا ان شئتم: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله﴾[1].

وهذا معنى قول عمر بن عبد العزيز: عليك بدين الأعراب والصبيان في الكتاب، وعليك بما فطرهم الله عليه، فإن الله فطر عباده على الحق، والرسل بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها.

وأما أعداء الرسـل: كالجهميـة الفرعونية، ونحوهم: فيريدون ان يغيروا فطرة الله، ويوردون على الناس شبهات بكلمات مشتبهات، لا يفهم كثير من الناس مقصودهم بها؛ ولا يحسن ان يجيبهم.

وأصل ضلالتهم تكلمهم بكلمات مجملة؛ لا أصل لها في كتابه؛ ولا سنة رسوله؛ ولا قالها أحد من أئمة المسلمين، كلفظ التحيز والجسم، والجهة ونحو ذلك.

فمن كان عارفاً بحال شبهاتهم بينها، ومن لم يكن عارفاً بذلك فليعرض عن كلامهم، ولا يقبل إلا ما جاء به الكتاب والسنة، كما قال: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾[2].

ومن يتكلم في الله وأسمائه وصفاته بما يخالف الكتاب والسنة فهـو مـن الخائضين في آيات الله بالباطل.

وكثير من هؤلاء ينسب إلى أئمة المسلمين ما لم يقولوه؛ فينسبون إلى الشافعي، وأحمد بن حنبل، ومالك، وأبي حنيفة: من الاعتقادات ما لم يقولوا. ويقولون لمن اتبعهم: هذا اعتقاد الإمام الفلاني. فإذا طولبوا بالنقل الصحيح عن الأئمة تبين كذبهم.

وقال الشافعي: حكمي في أهل الكلام: ان يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، واقبل على الكلام.

قال أبو يوسف القاضي: من طلب الدين بالكلام تزندق.

---

(١) سورة الروم، آية: ٣٠.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٦٨.

قال أحمد : ما ارتدى احد بالكلام فأفلح .

قال بعض العلماء : المعطل يعبد عدماً ، والممثل يعبد صنماً . المعطل اعمى ، والممثل اعشى ؛ ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه .

وقد قال تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم امة وسطا﴾ [1] والسنة في الإسلام كالإسلام في الملل . انتهى والحمد لله رب العالمين .

★ ★ ★

(١) سورة البقرة، آية : ١٤٣ .

٧ - سئل شيخ الإسلام، عمن يعتقد الجهة: هل هو مبتدع، أو كافر، أو لا ؟.

فأجاب: أما مَنْ اعتقد الجهة؛ فإن كان يعتقد ان الله في داخل المخلوقات تحويه المصنوعات، وتحصره السموات، ويكون بعض المخلوقات فوقه، وبعضها تحته، فهذا مبتدع ضال.

وكذلك إن كان يعتقد ان الله يفتقر إلى شيء يحمله - إلى العرش، أو غيره - فهو أيضاً مبتدع ضال. وكذلك ان جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين، فيقول: استواء الله كاستواء المخلوق، او نزوله كنزول المخلوق، ونحـو ذلك، فهذا مبتدع ضال؛ فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت على ان الله لا تماثله المخلوقات في شيء من الأشياء، ودلت على ان الله غني عن كل شيء، ودلت على ان الله مباين للمخلوقات عال عليها.

وإن كان يعتقد ان الخالق تعالى بائن عن المخلوقات، وانه فوق سمواته على عرشه بائن من مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته؛ وأن الله غني عن العرش وعن كل ما سواه، لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات؛ بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش وحملة العرش، بقدرته، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين؛ بل يثبت لله ما اثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينفي عنه مماثلة المخلوقات، ويعلم ان الله ليس كمثله شيء: لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا افعاله. فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها.

فإن مذهبهم انهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من

غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيعلمون ان الله بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وانه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش، وانه كلم موسى تكليماً وتجلى للجبل فجعله دكاً هشيماً.

ويعلمون ان الله ليس كمثله شيء في جميع ما وصف به نفسه؛ وينزهون الله عن صفات النقص والعيب، ويثبتون له صفات الكمال، ويعلمون انه ليس له كفو احد في شيء من صفات الكمال. قال نعيم بن حماد الخزاعي: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً. والله اعلم.

حكاية مناظرة في الجهة والتحيز

صورة ما طلب من الشيخ تقي الدين بن تيمية ـ رحمه الله ورضي عنه ـ حين جيء به من دمشق على البريد، واعتقل بالجب بقلعة الجبل، بعد عقد المجلس بدار النيابة، وكان وصوله يوم الخميس السادس والعشرين من شهر رمضان، وعقد المجلس يوم الجمعة السابع والعشرين منه بعد صلاة الجمعة، وفيه اعتقل رحمة الله عليه!.

وصورة ما طلب منه أن يعتقد نفي الجهة عن الله، والتحيز؛ وان لا يقول: ان كلام الله حرف وصوت قائم به؛ بل هو معنى قائم بذاته؛ وإنه سبحانه وتعالى لا يشار إليه بالأصابع إشارة حسية، ويطلب منه ان لا يتعرض لأحاديث الصفات وآياتها عند العوام، ولا يكتب بها إلى البلاد، ولا في الفتاوى المتعلقة بها.

فأجاب عن ذلك:

أما قول القائل: يطلب منه ان يعتقد نفي الجهة عن الله والتحيز: فليس في كلامي اثبات هذا اللفظ. لأن اطلاق هذا اللفظ نفياً بدعة وانا لم أقل إلا ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه الأمة.

فإن أراد قائل هذا القول: انه ليس فوق السموات رب، ولا فوق العرش إله، وان محمدا لم يعرج به إلى ربه، وما فوق العالم إلا العدم المحض؛ فهذا باطل، مخالف لإجماع سلف الأمة.

وإن أراد بذلك ان الله لا تحيط به مخلوقاته، ولا يكون في جوف الموجودات فهذا مذكور مصرح به في كلامي؛ فإني قائله فما الفائدة في تجديده؟.

وأما قول القائل: لا يقول ان كلام الله حرف وصوت قائم به؛ بل هو معنى قائم بذاته: فليس في كلامي هذا أيضاً، ولا قلته قط؛ بل قول القائل: ان القرآن حرف وصوت قائم به بدعة، وقوله معنى قائم بذاته: بدعة، لم يقل أحد من السلف، لا هذا ولا هذا، وانا ليس في كلامي شيء من البدع؛ بل في كلامي ما اجمع عليه السلف ان القرآن كلام الله غير مخلوق.

وأما قول القائل: لا يشار إليه بالأصابع اشارة حسية فليس هذا اللفظ في كلامي؛ بل في كلامي انكار ما ابتدعه المبتدعون من الألفاظ النافية، مثل قوله انه لا يشار إليه، فإن هذا النفي أيضاً بدعة.

فإن اراد القائل انه لا يشار إليه من أن الله ليس محصوراً في المخلوقات، وغير ذلك من المعاني الصحيحة: فهذا حق؛ وان اراد ان من دعا الله لا يرفع إليه يديه؛ فهذا خلاف ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ، وما فطر الله عليه عباده من رفع الأيدي إلى الله في الدعاء.

وقال النبي ﷺ: **«ان الله يستحي من عبده إذا رفع يديه ان يردهما صفراً»** [1].

وإذا سمى المسمي ذلك إشارة حسية، وقال: انه لا يجوز. لم يقبل ذلك منه.

واما قول القائل: لا يتعرض لأحاديث الصفات، وآياتها عند العوام: فأنا ما فاتحت عامياً في شيء من ذلك قط.

---

(١) الحديث أورده السيوطي في جمع الجوامع ٥٢٦٤. وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٧/٢٥٤.

وأما الجواب بما بعث الله به رسوله للمسترشد المستهدي؛ فقد قال النبي ﷺ: **« من سئل عن علم يعلمه فكتمه: أُلْجِمَه الله يوم القيامة بلجام من نار »** [1] .

وقال تعالى: ﴿ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ [2] . ولا يؤمر العالم بما يوجب لعنة الله عليه، والله اعلم.

والحمد لله رب العالمين.

★ ★ ★

(١) الحديث أخرجه أحمد ٢/٢٦٣، ٣٠٥، ٤٩٥. والطبراني ٨/٤٠١، ١٠/١٢٥. والخطيب في تاريخه ٢/٢٦٨. وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/٩٧.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٥٩.

٨ ـ سئل شيخ الإسلام رحمه الله عن هذه الأبيات:

يـا سـادة العلماء: افتـونـا بما ... يشفـي الغليـل فماء صبري آسـن
عن قول ناظم عِقْـد أصـل عقيـدة ... في حـق حـق الحق ليس يـداهـن
يـا منكـراً ان الالـه مبـايـن ... للخلـق يـا مفتـون بـل يـا فـاتـن!
هب قد ضللت فأين انت؟ فإن تكن ... انـت المبايـن فهـو أيضـاً بـائـن
أو قلت: لست مبايناً. قلنا: اذن ... فبـالاتحـاد أو الحلـول تشـاحـن
أو قلـت: يلـزم منـه شيء داخلا ... قلنـا: نعـم مـا الرب فينـا سـاكـن
ان قلـت: يلـزم انـه في حيـز ... أو صـار في جهـة فعقلـك واهـن
فلقـد كـذبـت فـانـه لا حيـز ... إلا مكـان وهـو منـه بـائـن
وكـذا الجهـات فـإنها عـدميـة ... في حقـه والحـق في ذا بـائـن
إذ ليـس فـوق الحـق ذات غيره ... حتى تقـدر وهـو فيهـا قـاطـن
او قلت: مـا هـو داخـل أو خـارج ... هـذا يـدل بـان مـا هـو كـائـن
إذ قـد جمعـت نقـائصـاً ووصفتـه ... عدماً بها هـل أنـت عنهـا ضـاعـن
ما قال: مـا هـو ظـاهـر أو بـاطـن ... لكنـه هـو ظـاهـر هـو بـاطـن
فارجع وتـب مـن قـال مثلـك انـه ... لمعطـل والكفـر فيـه كـامـن
وتفضلـوا بجوابـه مـن نظمكـم ... هـل صـادقٌ فيما ادَّعـى او مـايـن
فصـلاً بفصـل ظـاهـر فـالله للـ ... ـمفتي المصيب بخير آخر ضـامـن

فأجاب رضي الله عنه:

الحمد لله رب العالمين. جواب المنازعين عن مثل هذا الكلام انهم يقولون هذا الكلام يتضمن شيئين:

أحدهما: الاستدلال على ان الرب تعالى مباين للعالم خارج عنه.

والثاني: الجواب عن حجة من نفى ذلك واستدل بأن ذلك يستلزم القول بالتحيز والجهة وهما باطلان، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم.

فأما استدلاله فإن مضمونه انك إمَّا ان تكون مبايناً للخالق واما ان لا تكون مبايناً، فإن قلت: انك مباين لزم ايضاً ان يكون مبايناً لك؛ لأن المباينة من باب المفاعلة التي يلزم من ثبوتها من احد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر عقلاً، وكذلك هو في اللغة إلا في مواضع قيل انها مستثناة، بل متأولة، مثل قولهم: عاقبت اللص، وداققت النعل، وعافاك الله ونحو ذلك.

فإن قلت: لست مبايناً له لزمك القول بالحلول أو الاتحاد؛ فإنه ما لم يكن مبايناً لغيره متميزاً عنه كان مجامعاً له مداخلاً له، بحيث هو يحايثه ويجامعه ويداخله كما تحايث الصفة محلها الذي قامت به والصفة المشاركة لها بالقيام به؛ فإن التفاحة مثلاً طعمها ولونها ليس هو بمباين لها، بل هو محايث لها ومجامع لها، وذلك الطعم محايث اللون، والمباينة هي المفارقة وهي ضد المجامعة، فلما كانت الصفة التي تسمى العرض تحايث محلها ـ الذي يسمى الجسم ـ وتحايث عرضاً آخر، كان من المعلوم أن مثل هذا منتف عن الله سبحانه وتعالى؛ فإنه ليس بعرض ولا صفة من الصفات؛ بل هو قائم بنفسه مُسْتَغْنٍ عن محل يقوم به، فلا يجوز عليه محايثة المخلوقات والحلول؛ إذ القول بنفي الجسم مع إثبات هذا التقسيم تناقض بَيِّنٌ.

وإذا كان هذا القول مستلزماً للتجسيم لزمه ما يلزم القائلين بالتجسيم، وقد خاطب نفاة ذلك بأنهم مفتونون وفاتنون، وادَّعى ان من قال ذلك فإنه معطل، وان الكفر في قوله كامن. وهذا يستلزم تكفير من نفى التجسيم وقد علم ما في القول من الوبال العظيم.

قالت المثبتة نحن نجيبكم بجوابين: إجمالي، وتفصيلي.

أما الجواب الإجمالي:

فإنا نقول قولكم: «لا نسلم ان هذه القضية ضرورية» منع غير مقبول؛ فإن

المقدمات الضرورية لا يجوز منعها، ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا اقامة حجة على منكر؛ فإن المستدل غايته ان يستدل بدليل مؤلف من مقدمات ضرورية؛ فلو جاز منع الضرورية لم يصح الاستدلال؛ وكذلك ما ذكره من الاستدلال على انها ليست بضرورية، أو ليست بصحيحة لا يقبل أيضاً؛ فإن الضروريات هي الأصل للنظريات؛ فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحاً في الأصل بفرعه، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعاً؛ فإن الفرع إذا كان فاسداً لم تجز المعارضة به، وإن كان صحيحاً لزم أن يكون أصله صحيحاً، فلا يجوز ان يكون قادحاً في الأصل.

فثبت انه على التقديرين لا يجوز معارضة الضروريات بالنظريات.

فإن قيل: فهب انه لا يجوز في المقدمات الضرورية ان تمانع، ولا ان تعارض بالنظريات. فإذا ادعى المستدل على ان المقدمة ضرورية فهل يكون قوله حجة على مناظره؟

قيل: ليس مجرد دعواه الضرورية حجة على خصمه، لكن من علم ان القضية ضرورية فقد حصل له العلم بذلك، وهو لا يكابر نفسه؛ وسواء علمها غيره أو لم يعلمها؛ وسواء سلمها له أو نازعه فيها. فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه.

وأما طريق إلزامه لمنازعه فإنه يستشهد على ذلك بتسليم ارباب العقول السليمة التي لم يعارضها عقد ولا قصد يخالف فطرتها، فإذا كان أهل العقول السليمة التي لا هوى لها ولا اعتقاد يخالف ذلك تقر بأن هذه القضية معلومة عندهم بالضرورة علم أن الأمر كذلك، وان المنازع فيها قد تغيرت فطرته التي فطر عليها لاعتقاد أو هوى، فإن الحس كما قد يعرض له ما يوجب غلطه فكذلك العقل يعرض له ما يوجب غلطه.

ومما يبين أن هذه القضية حق ان جميع الكتب المنزلة من السماء وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها. وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها؛ لا يخالفونها. ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق؛ بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها، وإنما خالفها طائفة من

المتفلسفة، وطائفة من المتكلمين: كالمعتزلة ومن اتبعهم، والذين خالفوها ـ عقلاؤهم وعلماؤهم ـ تناقضوا في ذلك، وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها، ومن انكر منهم ذلك أدى به الأمر إلى جحد عامة الضروريات، والحسيات.

فالمنكر لهذه القضية الضرورية هو بين أمرين: اما إن يستلزم جحد عامة الضروريات، وإما أن يقر بقضايا ـ من جنسها ضرورية ـ دون هذه في القوة والجلاء، يبين ذلك أن الذين قالوا: ان الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازعوا بعد ذلك: هل هو فوق العالم، أم ليس فوق العالم؟ فقال طوائف كثيرة: هو فوق العالم، بل هو فوق العرش، وهو مع هذا ليس بجسم، ولا متحيز. وهذا يقوله طوائف من الكلابية، والكرامية، والأشعرية، وطوائف من أتباع الأئمة من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، وأهل الحديث، والصوفية، وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة.

وقال طوائف منهم: ليس فوق العالم ولا فوق العالم شيء أصلاً، ولافوق العرش شيء. وهذا قول الجهمية والمعتزلة، وطوائف من متأخري الأشعرية، والفلاسفة النفاة، والقرامطة الباطنية، أو انه في كل مكان بذاته، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلميهم، وصوفيتهم وعامتهم.

ومنهم من يقول: ليس هو داخلاً فيه ولا خارجاً عنه، ولا حالاًّ فيه، وليس في مكان من الأمكنة؛ فهؤلاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين جميعاً، وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم.

والأول هو الغالب على عامتهم وعبادهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم، والثاني هو الغالب على نظارهم ومتكلميهم، وأهل البحث منهم، والقياس فيهم.

وكثير منهم يجمع بين القولين؛ ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما، فيقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه. وفي حال تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان ولا يخلو منه شيء، حتى يصرحون بالحلول في كل موجود ـ من البهائم وغيرها ـ بل بالاتحاد بكل شيء؛ بل يقولون بالوحدة التي معناها أنه عين وجود الموجودات.

وسبب ذلك: أن الدعاء والعبادة والقصد والإرادة والتوجه يطلب موجوداً: بخلاف النظر والبحث والكلام: فإن العلم والكلام والبحث والقياس والنظر يتعلق بالموجود والمعدوم. فإذا لم يكن القلب في عبادة وتوجه ودعاء سهل عليه النفي والسلب، وأعرض عن الإثبات؛ بخلاف ما إذا كان في حال الدعاء والعبادة فإنه يطلب موجوداً يقصده، ويسأله ويعبده. والسبب لا يقتضي إلا النفي والعدم؛ فلا ينفي في السلب ما يكون مقصوداً أو معبوداً.

فالمخالف لهذا النظم إذا كان من النفاة للمتقابلين يقول: أنا أقول: لا هو مباين ولا اقول بالحلول والاتحاد. فلم قلت: اني إذا لم أقل بالمباينة يلزمني القول بالحلول أو الاتحاد؟ هذا هو الذي يقوله أئمة النفاة لمثل هذا الناظم؛ وحينئذ فيقول المثبتة القائلون بالمباينة والخروج - ومن قال من النفاة إنه في كل مكان - وهو الظاهر من قولهم وقول محققيهم وعارفيهم - نحن نعلم بالضرورة أن الموجود إما أن يكون مبايناً لغيره، وإما أن يكون محايثاً، ونعلم بالضرورة أن من أثبت موجودين ليس أحدهما داخلاً في الآخر - محايثاً له - ولا خارجاً عنه - مبايناً له - فقد خالف ضرورة العقل؛ وهذا العلم مركوز في فطر جميع الناس إلا من يقلد قول النفاة.

ونفي هذين جميعاً هو من أقوال القرامطة الباطنية الذين هم أئمة الجهمية: فإن جَهماً مع القرامطة وغلاة المتفلسفة يقولون: لا نقول هو شيء ولا ليس بشيء، كما يقولون: لا نقول هو موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قديم، ولا محدث، وأمثال ذلك.

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة: فإن الجماعة الذين يقلِّدون مذهباً تلقاه بعضهم عن بعض - يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطأة والاتفاق؛ ولهذا يوجد في أهل المذاهب الباطلة كالنصارى، والرافضة، والفلاسفة من يصر على القول الذي يعلم فساده بالضرورة.

وإنما الممتنع ما يمتنع على أهل التواتر وهو اتفاق الجماعة العظيمة على الكذب من

غير مواطأة ولا اتفاق، فيمتنع عليهم جحد ما يعلم ثبوته بالاضطرار وإثبات ما يعلم نفيه بالاضطرار؛ لأن هذا اتفاق على الكذب. وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب؛ فأما إذا لقنوا قولاً بشبهة وحجج واعتقدوا صحته جاز أن يصروا على اعتقاده، وإن كان مخالفاً لضرورة العقل، وإن كانوا جماعة عظيمة؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الكفار فلا يعرفون الحق، قال الله تعالى: ﴿ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ [3].

وإنما تؤخذ الضروريات من القلوب السليمة، والعقول المستقيمة: التي لم تمرض بما تقلدته من العقائد وتعودته من المقاصد.

والمثبتة يقولون: من ذكر له قول النفاة ـ من أجناس بني آدم السليمة الفطر ـ علم بالضرورة فساده؛ وكلما كان أذكى واحد ذهناً كان علمه بفساده أشد؛ بل هم يقولون: إن العلم بالقضية المعينة المطلوب إثباتها وهو علو الله تعالى على العالم معلوم بالفطرة والضرورة، ويعلمون بطلان نقيضها بالفطرة والضرورة؛ فيعلمون بالضرورة القضية العامة والقضية الخاصة، فيعلمون أن الخالق فوق العالم، ويعلمون امتناع وجود موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا مداخلاً له، ويعلمون أنه إذا لم يكن مبايناً كان مداخلاً محايثاً فيلزم الحلول والاتحاد.

ولا ريب أن هذا هو الذي عليه جماهير الأمم من بني آدم، أما من يثبت العلو والمباينة فقوله ظاهر، وأما الذين لا يقرون بالعلو والمباينة فجمهورهم لا يعلمون ضد ذلك إلا أنه في كل مكان، ولو عرض عليهم نفي هذا وهذا لم يتصوروه ولم يعقلوه، وبهذا احتج أهل الحلول والاتحاد ـ من محققيهم ـ كالصدر القونوي وأمثاله على نفاة ذلك منهم، فقال: قد سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مبايناً له؛ وما لم يكن

(١) سورة الأنعام، آية: ١١٠.

(٢) سورة الصف، آية: ٥.

(٣) سورة غافر، آية: ٣٥.

كذلك لم يعقل إلا أن يكون وجود الممكنات، أو في وجود الممكنات؛ إذ لا يعقل إلا هذا؛ أو هذا.

ثم هذا وأمثاله يقولون: هو الوجود المطلق، وإن فرق ما بينه وبين الأشياء فرق ما بين المطلق والمعين، وهذا يشبه الفرق بين جنس الإنسان وأعيان الناس، وجنس الحيوان واعيان الحيوان، فيكون الرب مثل الجنس أو العرض العام لسائر الموجودات.

ومعلوم أن هذا لا يكون له وجود متميز بنفسه مباين للمخلوقات؛ إذ الكليات ـ كالجنس، والنوع والفصل، والخاصة والعرض العام ـ لا توجد في الخارج منفصلة عن الأعيان الموجودة. وهذا معلوم بالضرورة ومتفق عليه بين العقلاء، وإنما يحكى الخلاف في ذلك عن شيعة افلاطون ونحوه: الذين يقولون بإثبات المثل الافلاطونية، وهي الكليات المجردة عن الأعيان خارج الذهن، وعن شيعة «فيثاغورس» في إثبات العدد المطلق خارج الذهن. والمعلم الأول ارسطو واتباعه متفقون على بطلان قول هؤلاء وهؤلاء فلو ظنوا أن الباري تعالى هو الوجود المطلق بهذا الاعتبار لوقعوا فيما فروا منه؛ فإن هذا يستلزم مباينته لوجود المخلوقات وانفصاله عنها؛ مع أن عاقلاً لا يقول: ان صفة تكون مبدعة للموصوف، ولا ان الكليات هي المبدعة لمعيناتها.

والمقصود هنا: أن جماهير الخلائق من مثبتة علو الله على خلقه ومن نفاة ذلك على اختلاف أصنافهم يقولون بإثبات هذا التقسيم والحصر، وهو أن الشيء إما أن يكون مبايناً لغيره وإما أن يكون محايثاً مداخلاً؛ فإذا انتفى احدهما ثبت الآخر. ويقولون: ان هذا معلوم بالضرورة، قال النفاة: لا نسلم أن هذه القضية ضرورية؛ بدليل أنا نعقل الإنسانية المشتركة بين الأناسي وغيرها من الكليات المعقولة وغيرها وليست داخل العالم ولا خارجه. وأيضاً فإن ارسطو واتباعه من الفلاسفة،وطائفة من أهل الكلام اثبتوا أن النفس الناطقة كذلك والعقول والنفوس، ولم يكونوا قائلين بما يعلم فساده بالضرورة.

وأيضاً فإن العقل الصريح يعلم تقسيم الشيء إلى مباين ومحايث، وما ليس بمباين ولا محايث، وتقسيمه إلى داخل وخارج، وما ليس بداخل ولا خارج، وتقسيمه إلى متحيز

وقائم بالمتحيز، وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز. ولا يعلم فساد هذا التقسيم بالاضطرار، كما يعلم أن الواحد نصف الاثنين.

وأيضاً فهذا الذي ذكرتموه من لزوم المباينة والمحايثة والدخول والخروج إنما يعقل فيما هو جسم متحيز فإذا قدرنا متحيزين لزم أن يكون أحدهما إما داخلاً في الآخر أو خارجاً منه، فأما إذا قدرنا موجوداً ليس بجسم ولا متحيز يمنع أن يكون مبايناً لغيره ولا محايثاً له، ولا داخلاً فيه ولا خارجاً عنه بل ينفى عن القسمين، وحينئذ فهذا التقسيم والحصر يستلزم كون الباري جسماً متحيزاً في جهة وذلك باطل.

ولا نريد بالتحيز أن يكون قد أحاط به حيز وجودي، كما أجاب عنه الناظم، ولا بالجهة أن يكون في «أيـن» موجود كما أجاب الناظم أيضاً، بل نريد بالتحيز الذي في الجهة أن يكون بحيث يشار إليه بالحس أنه هاهنا، أو هناك ولا ريب أنّ ما كان فوق العالم فلا بد أن يشار إليه بأنه هناك، وهذا هو القول بالتحيز والجهة عندنا.

وإذا كان هذا التقسيم مستلزماً لإثبات الجهة والتحيز لم يكن هذا التقسيم صحيحاً إلا أن يكون القول بالجهة والتحيز صحيحاً، والناظم لم يذكر دليلاً على صحة القول بالتحيز والجهة والجسم.

ثم نقول الأدلة النظرية الدالة على نفي التحيز والجهة والجسم تنفي صحة هذا التقسيم والحصر؛ فإنه إذا قدر موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا في جهة امكن أن يعقل أنه ليس مبايناً لغيره، ولا محايثاً له، وإذا كان كذلك فكلٌّ ما ينفي القول بالتجسيم يبطل هذا الاستدلال.

وكذلك الاتحاد فإن الاتحاد إذا كان مع بقاء الاثنين على ما كانا عليه فلا اتحاد بل هما اثنان باقيان على صفاتهما كما كانا، وإن عني به استحالة إلى نوع ثالث كما يتحد الماء واللبن والماء والخمر، فيصيـران نوعاً ثالثاً لا هو ماء محض ولا لبن محض، فهذا لا يكون إلا بعد استحالة أحدهما وفساد يعرض لذاته، والله تعالى منزه عن ذلك؛ فإنه هو واجب الوجود بنفسه قديم بذاته وصفاته لا يجوز عليه عدم شيء من صفاته، فيمتنع في حقه الاستحالة والفساد بمضمون الدليل أن المخلوق إما أن يكون

مبايناً للخالق والخالق مباين، وإما أن يلزم الحلول والاتحاد وهما باطلان فتعين الأول.

واعتراض المنازع على هذا يكون بعد بيان معنى المباينة؛ فإن أهل الكلام والنظر يطلقون المباينة بازاء ثلاثة معانٍ؛ بل أربعة:

أحدها: المباينة المقابلة للمماثلة والمشابهة والمقاربة.

والثاني: المباينة المقابلـة للمحايثة، والمجامعة، والمداخلة، والمخارجة، والمخالطة.

والثالث: المباينة المقابلة للمماسة والملاصقة؛ فهذه المباينة أخص من التي قبلها؛ فإن ما باين الشيء فلم يداخله قد يكون مماساً له متصلاً به، وقد يكون منفصلاً عنه غير مجاور له، هذه المباينة الثالثة ومقابلها تستعمل فيما يقوم بنفسه خاصة: كالأجسام، فيقال: هذه العين اما أن تكون مماسة لهذه واما أن تكون مباينة.

وأما المباينة التي قبلها، وما يقابلها فإنها تعم ما يقوم بنفسه وما يقوم بغيره، والعرض القائم بنفسه ليس مبايناً له. ولا يقال: انه مماس له، فيقال: هذا اللون اما أن يكون مبايناً لهذه العين أو لهذا الطعم، واما أن يكون محايثاً له مجامعاً مداخلاً ونحو ذلك من العبارات؛ وإن استعمل مستعمل لفظ المماسة والملاصقة في قيام الصفة بموصوفها كان ذلك نزاعاً لفظياً.

وأما النوع الأول: فكما يروى عن الحسن البصري أنه قال: رأيناهم متقاربين في العافية فإذا جاء البلاء تباينوا تبايناً عظيماً أي تفاضلوا وتفاوتوا. ويقال: هذا قد بان عن نظرائه أي خرج عن مماثلتهم ومشابهتهم، ومقاربتهم بما امتاز به من الفضائل. ويقال: بين هذا وهذا بون بعيد وبين بعيد.

والنوع الثاني: كقول عبدالله بن المبارك لما قيل له: بماذا نعرف ربنا قال: بأنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ولا نقول كما تقول الجهمية: أنه ههنا. وكذلك قال أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والبخاري، وابن خزيمة، وعثمان بن سعيد، وخلق كثير من أئمة السلف ـ رضي الله عنهم ـ ولم ينقل عن أحد من السلف خلاف ذلك. وحبس هشام بن عبيد الله الرازي ـ صاحب محمد بـن الحسن ـ رجلاً حتى

يقول: الرحمن على العرش استوى، ثم أخرجه وقد أَقَرَّ بـذلـك، فقـال: أتقـول انـه مباين؟ فقال: لا. فقال: ردوه فإنه جهمي.

فالمباينة في كلام هؤلاء الأئمة وامثالهم لم يريدوا بها عدم المماثلة فإن هذا لم ينازع فيه أحد، ولا الزموا الناس بان يقروا بالمباينة الخاصة، فإنهم قالوا: بائن من خلقه، ولم يقولوا: بائن من العرش وحده، فجعلوا المباينة بين المخلوقات عموماً، ودخل في ذلك العرش وغيره فإنه من المخلوقات فعلم أنهم لم يتعرضوا في هذه المباينة لإثبات ملاصقة، ولا نفيها.

ولكن قد يقول بعض النفاة: أنا أريد بالمباينة عدم المحايثة والمداخلة فقط من غير أن ادخل في ذلك معنى الخروج.

وقد يوصف المعدوم بمثل هذه المباينة فيقول: إن المعدوم مباين للموجود بهذا الاعتبار، وهذا معنى «رابع» من معاني المباينة.

وإذا عرف أن المباينة قد يريد بها الناس هذا وهذا، فلا ريب أن المعنى الأول ثابت باتفاق الناس؛ فإنهم متفقون على أن الله تبارك وتعالى ليس له مثل من الموجودات، وان مباينته للمخلوقين في صفاتهم أعظم من مباينة كل مخلوق لمخلوق، وأنه أعظم وأكبر من أن يكون مماثلاً لشيء من المخلوقات أو مقارباً له في صفاته؛ لكن هذا المعنى ليس هو الذي قصده الناظم، ولا قصد أيضاً المعنى الثالث لأنه جعل نفي المباينة يستلزم الحلول والاتحاد، وهذا إنما هو المعنى الثاني وإلا فالمعنى الثالث نفيه يستلزم الملاصقة والمماسة، والناظم لم يذكر ذلك.

وهذا المعنى الثالث يستلزم الثاني من غيـر عكس؛ فإن المباينة الخاصة المقابلة للملاصقة صفة تستلزم المباينة العامة المقابلة للمداخلة والمحايثة من غير عكس.

وإذا عرف ان الناظم أراد هذه المباينة العامة وهي المباينة المشهورة في اللغة وكلام الناس وكلام العلماء، فإن المنازعين له يقولون: لا نسلم أنه إذا لم يكن مبايناً لزم الحلول أو الاتحاد؛ فإن هذا مثل قول القائل: إذا لم يكن خارجاً عن العالم كان داخلاً فيه، وقد علم أن المخالف له يقول: لا هو داخل العالم ولا هو خارجه فكذلك يقول: لا

مباين ولا محايث، ولا مجامع ولا مفارق، ويقول: إنما نفيت المباينة والمحايثة جميعاً، والحلول والاتحاد يدخلان في المحايثة، فلا أسلم إذا لم أكن مبايناً للخالق أن يكون حالاً فيّ أو متحداً بي.

وهذا معلوم من قول النفاة؛ فإن النفاة الذي يقولون: إن الخالق ليس فوق العالم ولا خارجاً عنه مبايناً له، منهم من يقول: إنه حالّ فيه أو متحد به. وقد وافقهم على ذلك طائفة من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ومتأخري أهل الحديث، والصوفية.

ثم هؤلاء الذين ينفون علوه بنفسه على العالم هم في رؤيته على قولين: منهم من يقول: انه تجوز رؤيته وذلك واقع في الآخرة، وهذا قول كل من انتسب إلى السنة والجماعة من طوائف أهل الكلام وغيرهم، كالكلابية، والكرامية، والأشعرية، وقول أهل الحديث قاطبة، وشيوخ الصوفية، وهو المشهور عند اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء، وعامة هؤلاء يثبتون الصفات؛ كالعلم والقدرة ونحو ذلك.

ومنهم طائفة ينفون الصفات مع دعواهم أنهم يثبتون الرؤية: كابن حزم، وأبي حامد في بعض اقواله.

والقول الثاني: قول من ينكر الرؤية كالمعتزلة وامثالهم من الجهمية المحضة من المتفلسفة والقرامطة وغيرهم، وكذلك ينفون الصفات ويقولون بإثبات ذات بلا صفات، وهل يوصف بالأحوال؟ على قولين.

أو يقولون بإثبات وجود مطلق بشرط الإطلاق لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، كما هو قول ابن سينا وامثاله، مع قولهم في اصولهم المنطقية: إن المطلق بشرط الإطلاق يوجد في الخارج، لكنه هل هو نفس المعين أو كلي مقارب للمعين.

فالصواب عندهم هو الأول، ولكن الثاني هو قول كثير من أهل المنطق مع تناقض اقوالهم في ذلك، وبنوا على هذا من الجهالات ما لا يحصيه إلا الله تعالى؛ كما قد بسط في غير هذا الموضع وعلى هذا فإذا جعل هو الوجود المطلق لا بشرط، وقيل: ان المطلق جزء من المعين ملازم له كان الوجود الواجب جزءاً من الموجودات الممكنة،

وإذا قيل: ليس في الخارج مطلق مغاير للأعيان الموجودة وهو الصواب؛ إذ ليس في هذا الإنسان جواهر بعدد ما يوصف، فإذا قيل هو جسم حساس قائم متحرك بالإرادة ناطق لم يكن في الإنسان المعين جواهر قائمة بأنفسها غير ذلك المعين، وهذا المعلوم بالضرورة.

وعلى هذا فإذا قيل: ان الحق هو الوجود المطلق لا بشرط كان الوجود الواجب هو عين وجود الممكنات، فلا يكون هناك موجودان أحدهما واجب والآخر ممكن، وهذا قول أهل الوحدة، وهو تصريح بنفي واجب الوجود المبدع للموجودات الممكنة، وتصريح بأن الوجود الواجب يقبل العدم والحدوث كما نشاهده من حدوث الحوادث وعدمها، وهذا مع أنه كفر صريح فهو من اعظم الجهل القبيح، وكل من قال: ان الرب وجود مطلق لزمته هذه الأقوال ونحوها التي مضمونها نفي وجوده؛ وكذلك إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات أمر يقدره الذهن وإلا فوجوده في الخارج ممتنع، ولفظ ذات يقتضي ذلك؛ فإن ذات هي في الأصل تأنيث ذو، وأصل الكلمة ذات الصفات أي: النفس ذات الصفات، فلفظ الذات معناه الصاحبة والمستلزمة للصفات، هذا من جهة اللفظ.

وأما من جهة المعنى فلأن كل موجود لا بد له من حقيقة يختص بها يتميز بها عما سواه، وكل من الموجودات يقال له: ذات، فكلها مشتركة في مسمى الذات كما هي مشتركة في مسمى الوجود، فلا بدّ أن يكون لكل من الذاتين ما تختص به عن الأخرى، كما انه لا بد لكل من الموجودين ما يميزه عن الآخر فإذا قدر ذات مطلقة لا اختصاص لها كان ذلك ممتنعاً، كوجود مطلق لا اختصاص له. فلا بد أن تختصّ كل ذات بما يخصها، وذلك الذي يخصها ما توصف به من الخصائص، فذات لا حقيقة لها توصف بها محال.

والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود: التنبيه على مجامع مقالات الناس في هذا المقام، وان جميع الناس يلزمهم القول بهذه القضية الضرورية التي ذكرها أهل الإثبات، وهو امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلاً في الآخر ولا خارجاً عنه، ولا مبايناً له ولا مُحَايثاً له، وامتناع

وجود موجود لا يشار إليه ولا إلى محله، وان من أنكر هذه القضية لزمه أحد أمرين: إما الإقرار بقضايا ضرورية هذه أَبْيَنُ منها. وإما جحد عامة القضايا الضرورية الحسية. وذكرت مقالات الناس ليتبين مناظرة بعضهم لبعض في هذا المقام.

فيقول المثبتون لمباينة الله: مستو على عرشه ليس بجسم ولا متحيز، فاستواؤه على عرشه ثابت بالسمع، وعلوه ومباينته معلوم بالعقل مع السمع.

وإذا لم يكن متحيزاً بطلت دلائل النفاة لكونه على العرش: كقولهم: إمَّا أن يكون أكبر من العرش، وإمَّا أن يكون أصغر، وإما أن يكون مساوياً للعرش. وكقولهم: إذا كان كذلك كان له مقدار مخصوص فيستدعي مخصصاً، ونحو ذلك؛ فإن المثبتة تقول لهم: هذا إنما يلزم إذا كان جسماً متحيزاً؛ فأما إذا كان فوق العرش ولم يكن جسماً متحيزاً لم يلزم شيء من هذه اللوازم.

وحينئذ فنفاة العلو بين امرين: ان سلموا أنه على العرش مع أنه ليس بجسم ولا متحيز بطل كل دليل لهم على نفي علوه على عرشه؛ فإنهم إنما بنوا ذلك على أن علوه على العرش مستلزم لكونه جسماً متحيزاً، واللازم منتف فينتفي الملزوم؛ فإذا لم تثبت الملازمة لم يكن لهم دليل على النفي، ولا يبقى للنصوص الواردة في الكتاب والسنة ـ بإثبات علوه على العالم ما يعارضها، وهذا هو المطلوب.

وإن قالوا: متى قلتم: على العرش، لزم أن يكون متحيزاً أو جوهراً منفرداً وإثبات العلو على العرش مع نفي التحيز معلوم الفساد بالضرورة.

قيل لهم: لا ريب أن هذا القول اقرب إلى المعقول من إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنا إذا عرضنا على عقول العقلاء قول قائلين أحدهما يقول بوجود موجود خارج لا داخل العالم ولا خارجه، وآخر يقول بوجود موجود خارج العالم وليس بجسم، كان القول الأول أبعد عن المعقول وكانت الفطرة والضرورة للأول اعظم إنكاراً، فإن كان حكم هذه الفطرة والضرورة مقبولاً لزم بطلان الأول؛ وإن لم يكن مقبولاً لم يجز إنكارهم للقول الثاني، وعلى التقديرين لا يبقى لهم حجة على أنه ليس بخارج العالم، وهو المطلوب.

وهذا تقرير لا حيلة لهم فيه يبين به تناقض أصولهم، وأنهم يقبلون حكم الفطرة ويردونه بالتشهي والتحكم؛ بل يردون من أحكام الفطرة والضرورة ما هو أقوى وأبين وأَبْدَه للعقول مما يقبلونه.

والمقصود هنا: بيان أنه مباين للعالم خارج عنه، وهم إنما ينفون ذلك بأنه يستلزم أن يكون متحيزاً: إما جسماً، وإما جوهراً منفرداً، وذلك أنه إن كان ما يحاذي هذا الجانب من العرش غير ما يحاذي هذا الجانب كان منقسماً وكان جسماً، وإن لم يكن غيره كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد، وهذا لا يقوله عاقل.

فإذا قال لهم طوائف من المثبتة: يمكن أن يكون فوق العرش ولا يقبل إثبات هذه المحاذات ولا نفيها؛ لأن ذلك إنما يكون أن لو كان متحيزاً؛ فإذا لم يكن متحيزاً أمكن أن يكون فوق العالم ولا يوصف بإثبات ذلك ولا بنفيه، وقالوا: إثبات العلو مع عدم المحاذاة والمسامتة **غير معقول**، أو معلوم الفساد.

فيقال لهم: إثبات **الوجود مع عدم** المباينة والمحايثة والدخول والخروج أبعد عن العقل، وأبين فساداً **في المعقول، وكل عاقل سليم** الفطرة إذا عرضت عليه وجود موجود خارج العالم **غير محايث للعالم، ووجود موجود لا** داخل العالم ولا خارجه، تكون نفرة فطرته عن الثاني أعظم، **وإن قدر أن فطرته تقبل الثاني فقبولها للأول أعظم.**

وحينئذ فما يذكره النفاة من إمكان وجود موجود **لا داخل العالم** ولا خارجه: إما أن يكون مقبولاً، وإما أن **لا يكون، فإن لم يكن مقبولاً بطل أصل قولهم**. وإن كان مقبولاً **فكلما دل على ذلك كانت دلالته على إمكان وجود موجود** خارج العالم ليس بمتحيز أقوى وأظهر؛ **فإنه إذا ثبت أن هذا ممكن في العقل فذاك أولى** بالإمكان، وإذا كان ذلك ممكناً لم يكن ما يذكرونه من **الأدلة على نفي** التحيز نافياً لعلوه **على العالم** وارتفاعه **على عرشه، فلا يكون لهم دليل على نفي ذلك**، وهذا هو المطلوب.

فإذا بطل ما ينفون به ذلك ـ **فمعلوم أن السمعيات تدل على ذلك**، إما دلالة

قطعية وإما ظاهرة، والظواهر التي لا معارض لها لا يجوز صرفها عن ظواهرها؛ فكيف إذا قيل: ان العلو والمباينة معلوم بالفطرة والضرورة والأدلة العقلية النظرية كما هو مبسوط في موضعه؟!..

ومما يوضح هذا أن النفاة إذا أثبتوا موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه فإنهـم لا يثبتونه بضرورةٍ ـ لا وجوده ولا إمكان وجوده ـ بل كلاهما يثبتونه بالنظر؛ بخلاف المثبتة فإنهم يقولون: امتناع هذا معلوم بالضرورة، وقد يقولون: علو الخالق معلوم أيضاً بالفطرة التي فطر الناس عليها، التي هي من أقوى العلوم الضرورية؛ فإن ما فطر الناس عليه من المعارف أقوى من كونهم مضطرين إليه من المعارف التي لا يضطرون إليها إلا بعد تصور طرفيها؛ أو بعد نوع من التأمل.

والضروري قد يفسر بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه وقد يفسر بما يحصل للعبد بدون كسبه واختياره.

والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة. وكذلك سائر لوازم هذا القول: مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك: لم يقل أحد من العقلاء: إن هذا النفي معلوم بالضرورة؛ بل عامة ما يدعى في ذلك أنه من العلوم النظرية، والعلوم النظرية لا بد أن تنتهي إلى مقدمات ضرورية: وإلا لزم الدور القبلي، والتسلسل، فيما له مبدأ حادث، وكل هذين معلوم الفساد بالضرورة، متفق على فساده بين العقلاء.

وإذا كان كذلك؛ فما من مقدمة ضرورية يبنى عليها الإمكان أو الإثبات: كوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، إلا وانتفاء هذه النتيجة أقوى في العقل من تلك المقدمة، والجزم بكونها ضرورية أقوى من الجزم بكون مقدمة الدليل المعارض ضرورية.

يوضح ذلك: أن المعـارض غايته أن يقول: لو كان خارج العالم لكان جسماً أو لكان متحيزاً، وذلك منتف فلا يكون خارج العالم؛ والدليل الذي ينفون به ذلك: مقدماته فيها من الخفاء والاشتباه ما لا يخفى على من نظر في ذلك.

وبسبب ما فيها من الخفاء والاشتباه أحسن الظن بها كثير من الناس، وحسن ظنهم بها مستند إلى تقليد من قالها؛ لا إلى جزم عقولهم بها؛ فهم ينهون العامة عن تقليد الرسل فيما أخبرت به من صفات الله تعالى؛ لزعمهم أن العقل عارضها؛ مع الجزم بأن الرسل لا تقول إلا حقاً، وهم يقلدون رؤوسهم في معارضة ذلك بمقدمات يزعمونها عقليات، وأتباعهم لم تجزم بها عقولهم لكنهم يقلدون رؤوسهم فيها.

ولهذا تجدهم إذا حققوا الأمر فيها ونوزعوا فيها وبين لهم مستند المنع فيها لجأوا إلى الجهل الصريح، فإما أن يحيلوا بالجواب على من مات وغاب - وهو عند التحقيق أوغل منهم في الارتياب والاضطراب - وإما أن يخرجوا عما يجب في المناظرة والجدال إلى حال أهل الظلم وسفهاء الرجال، وإما أن يتوهموا أن هذا كفر يخالف الدين. وهم في قولهم قد خالفوا الكتاب والرسول واتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقالوا ما لم يقله أحد من الصحابة والتابعين ولا غيرهم من أئمة المسلمين.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النفاة ليس لهم دليل واحد اتفقوا على مقدماته؛ بل كل طائفة تقدح في دليل الأخرى. فالفلاسفة تقدح في دليل المعتزلة على نفي الصفات؛ بل على نفي الجسم والتحيز ونحو ذلك؛ لأن دليل المعتزلة مبني على أن القديم لا يكون محلاً للصفات والحركات فلا يكون جسماً ولا متحيزاً؛ لأن الصفات أعراض، وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات وأن الجسم لا يخلو منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث.

بل الأشعري نفسه ذكر في رسالته إلى أهل الثغر: أن هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم - وهو الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث أعراضها - هو دليل محرم في شرائع الأنبياء، لم يستدل به أحد من الرسل واتباعهم، وذكر في مصنف له آخر بيان عجز المعتزلة عن إقامة الدليل على نفي أنه جسم، وأبو حامد الغزالي وغيره من أئمة النظر بينوا فساد طريق الفلاسفة التي نفوا بها الصفات، وبينوا عجزهم عن إقامة دليل على نفي أنه جسم؛ بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد، وأنه لا يمكن نفي الجسم إلا بالطريق الأول الذي هو طريق المعتزلة الذي ذكر فيه الأشعري ما ذكر.

فإذا كان كل من أذكياء النظار وفضلائهم يقدح في مقدِّمـات دليل الفريق الآخر الذي يزعم أنه بنى عليه النفي، كان في هذا دليل على أن تلك المقدمات ليست ضرورية؛ إذ الضروريات لا يمكن القدح فيها، وإن قيل: إن هؤلاء قدحوا في هذه المقدمات الضرورية. قيل: فإذا جوزتم على أئمة النفاة أن يقدحوا بالباطل في المقدمات الضرورية [فا] لتي يستدل بها أهل الإثبات أولى وأحرى.

وقد بسط في غير هذا الموضع الكلام على أدلة النفاة ومقدمات تلك الأدلة على وجه التفصيل، بحيث يبين لكل ذي عقل خروج أصحابهـا عن سواء السبيل، وأنهم قوم سفسطوا في العقليات وقرمطوا في السمعيات، ليس معهم على نفيهم لا عقل ولا سمع، ولا رأي سديد ولا شرع؛ بل معهم شبهات يظنها من يتأملها بينات ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب﴾ [1].

ولهذا تغلب عليهم الحيرة والارتياب، والشك والاضطراب. وقد صارت تلك الشبهات عندهم مقدمات مسلمة، يظنونها عقليات أو برهانيات، وإنما هي مسلمات لما فيها من الاشتراك والاشتباه، فلا تجد لهم مقدمة إلا وفيها ألفاظ مشتبهة، فيها من الإجمال والالتباس ما يضل بها من يضل من الناس، وكيف تكون النتيجة المثبتة بمثل هذه المقدمات دافعة لتلك القضايا الضروريات؟

وهذا الذي قد نبه عليه في هذا المقام: كلما أمعن الناظر فيه، وفيما تكلم أهل النفي فيه: ازداد بصيرة ومعرفة بما فيه؛ فإنه لا يتصور أن يبنى النفي على مقدمات ضرورية تساوي في جزم العقل بها مقدمات أهل الإثبات الجازمة لفساد نتيجتهم، وهو قولهم: إنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، جزماً لا يساويه فيه جزم العقل بالمقدمات التي تبنى عليها هذه النتيجة الثابتة: امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي الضروري بنتيجة مقدمات ليست مثله في الجزم.

وهذا الكلام قبل النظر في تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم هل هي صحيحة أو

---

(١) سورة النور، آية: ٣٩.

فاسدة، وإنما المقصود هنا أنه لايصلح للمناظرة ولا يقبل في المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر في الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية، وهذا المقام كاف في دفعه؛ وإن لم تحل شبهاته، كما يكفي في دفع السوفسطائي أن يقال: إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبه النظرية.

وأما الجواب الثاني التفصيلي:

فهو بيان فساد حجج النفاة على إمكان ما ادعوه. قالت المثبتة: ما ذكرتموه من الحجج على إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه حجج سوفسطائي.

أما الإنسانية المشتركة بين الأناسي ونحوها من الكليات فهذه لا يقال انها موجودة خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه؛ فإنها أمور ثابتة في الذهن والتصور، وإذا قيل انها موجودة في الخارج فلا بد أن تكون عيناً قائمة بنفسها أو صفة قائمة بالعين، ولا ريب أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة بشرط ما هو معقول بشرط الإطلاق، وإنما توجد في الخارج معينة مشخصة.

فقول القائل: ان التفتيش يخرج من المحسوس ما هو معقول: إن أراد به أنه معقول ثابت في العقل فما هو ثابت في العقل ليس هو الموجود في الخارج بعينه.

وإن أراد أن في المحسوس الموجود في الخارج أمراً معقولاً ليس هو في الذهن، فهذا باطل؛ فليس في الإنسان المعين إلا ما هو معين، وهو هذا الإنسان المعين ـ بدنه، وروحه، وصفاته ـ وهذا كله أمر معين، مقيد، مشخص، ليس هو كلياً ولا مطلقاً.

وما ذكره من إثبات المتباينين ـ عقولاً ونفوساً ـ لا داخل العالم ولا خارجه ليس بحجة، بل هم مخصومون بهذه الحجة وغيرها، كما يخصم بها نظراؤهم؛ لا سيما وقولهم بذلك أبين فساداً وأدحض حجة من أقوال نفاة الصفات والعلو، فكيف يستدل على القول بما هو أضعف منه وأبعد عن الحق؟! وقد علم أن عامة العقلاء من أهل الملل وغيرهم يردون هذا عليهم.

وأما قوله: إنهم لم يكونوا بذلك قائلين ما يعلم فساده بالضرورة؛ فليس الأمر

كذلك؛ بل المثبتة الذين يقولون: إن الموجودين لا بد أن يكونا متباينين أو متحايثين يقولون: ان ما ادعاه هؤلاء مما يخالف هذا معلوم الفساد بالضرورة.

بل أئمة أهل الكلام النافون للعلو يدعون العلم الضروري: بأن الممكن إما جسم أو قائم بجسم، وإنَّ ما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساماً ولا أعراضاً قائمة بالأجسام: كالعقل والنفس، والهيولى. والصورة، التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن، ليست أجساماً ولا أعراضاً لأجسام؛ فإن أئمة أهل النظر يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة. كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام.

ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني، والرازي، والآمدي، ونحوهم، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يثبتوا فساد أصولهم كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجلّ منهم، وسلم هؤلاء للفلاسفة مناظرة ضعيفة، ولم يبينوا فساد أصولهم؛ إلى مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق، بخلاف أئمة أهل النظر كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، وأبي الحسين البصري، وأبي عبد الله بن الهيصم الكرامي، وأبي الوفاءِ علي بن عقيل.

ومن قبل هؤلاء: مثل أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، وأبي الحسن الأشعري، والحسن بن يحيى النوبختي.

ومن قبل هؤلاء: كأبي عبدالله محمد بن كرام، وابن كلاب، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وأبي إسحاق النظام، وأبي الهذيل العلاف، وعمرو بن بحر الجاحظ؛ وهشام الجواليقي، وهشام بن الحكم، وحسين بن محمد النجار، وضرار بن عمرو الكوفي، وأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث، وحفص الفرد، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام؛ فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك.

وهؤلاء وغيرهم لا يسلمون للفلاسفة إمكان وجود ممكن لا هو جسم ولا قائم بجسم؛ بل قد صرح أئمتهم بأن بطلان هذا القسم الثالث معلوم بالضرورة بل قد بين

أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية: كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبدالله بن مجاهد، وغيرهم من انحصار الموجودات في المباين والمحايث، وأن قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا محايث معلوم الفساد بالضرورة، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ.

وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم - إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي؛ لا اللغوي، - كما هو مستقر في فِطَرِ العامة. وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضاً الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية، وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية، وغيرهما، بينوا أن ما ادعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل، وأن هذه من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم، وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة؛ كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه، ولا لفظ الجهة ولا نفوه، ولكن أثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة، ونفوا مماثلة المخلوقات.

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بأن إثبات وجود موجود لا محايث للآخر ولا مباين ونحو ذلك معلوم بصريح العقل وضرورته.

وأما الحجة الثالثة: فقوله: إن العقل يقسم المعلوم إلى مباين ومحايث، وما ليس بمباين ولا محايث ونظائره. فيقال له: التقسيم المعلوم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب ولا ممكن، وإلى قديم ومحدث، وما ليس بقديم ولا محدث، وإلى قائم بنفسه وقائم بغيره، وما ليس بقائم بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من تقديرات الذهن.

ومعلوم أن مثل ذلك لا يدل على إمكان ذلك في الخارج، فليس كل ما فرضه الذهن من الأقسام والتقديرات في الأذهان يكون ممكناً أو موجوداً في الأعيان، بل الذهن يقسم ما يخطر له إلى واجب وممتنع وممكن، وإلى موجود ومعدوم؛ فالذهن يقدر كل ما يخطر بالبال، ومعلوم أن في ذلك من الممتنعات ما لا يجوز وجوده خارج الذهن.

وأما قوله: ان التقسيم إلى مباين ومحايث لا يعلم فساده كما لا يعلم فساد أن الواحد نصف الاثنين.

فنقول: إن القضايا الضرورية ليس من شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد؛ بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا تصورت جزم العقل بها، وتصور الواحد نصف الاثنين بَيِّنٌ لكل أحد؛ فلهذا كان التصديق التابع له أبين من غيره؛ ولهذا لم يكن هذا في العقل كبيان أن خمسة وخمسين وربعاً وثمناً: نصف مائة وعشرة ونصف وربع، وكلاهما ضروري.

ونظائر هذا كثيرة، ومعنى المباين والمحايث ليس بيناً ابتداء إذ اللفظ فيه إجمال كما تقدم، ولكن إذا بين معناه لأهل العقل جزموا بانتفاء قسم ثالث كما أن معنى القديم، والمحدث، والواجب، والممكن، والجوهر، والعرض، ونحو ذلك؛ لما لم يكن بيناً بنفسه لعامة العقلاء، لم يجزموا بانحصار الموجود في هذين القسمين؛ فإذا بين لهم المعنى جزموا بذلك.

فإذا قيل للعقلاء: موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون هذا خارجاً عن الآخر مبايناً له ولا داخلاً فيه، ولا بعيداً ولا قريباً منه، ولا بعيداً عنه، ولا فوقه ولا تحته، ولا عن يمينه ولا عن يساره، ولا أمامه ولا وراءه، ولا يتصور أن يشير أحدهما إلى الآخر ولا يذهب إليه، ولا يقرب منه ولا يبعد عنه، ولا يتحرك إليه ولا عنه ولا يقبل إليه ولا يعرض عنه، ولايحتجب عنه ولا يتجلى له ولا يظهر لعينه ولا يستتر عنه.

وأمثال هذه المعاني التي يقولها النفاة، علم العقلاء بالاضطرار امتناع وجود مثل هذين.

وأما قول المعارض: ان هذا إنما يعقل فيما هو جسم متحيز، فإذا قدر ما ليس بجسم ولا متحيز خلا عن هذين القسمين، ولم تنحصر القسمة حينئذ في أحدهما.

فيقال: أولاً لفظ الجسم والحيز والجهة، ألفاظ فيها إجمال وإبهام وهي ألفاظ اصطلاحية وقد يراد بها معان متنوعة، ولم يرد الكتاب والسنة في هذه الألفاظ لا بنفي ولا إثبات، ولا جاء عن أحد من سلف الأمة وأئمتها فيها نفي ولا إثبات أصلاً؛

فالمعارضة بها ليست معارضة بدلالة شرعية؛ لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع؛ بل ولا أثر لا عن صاحب أو تابع، ولا إمام من المسلمين بل الأئمة الكبار أنكروا على المتكلمين بها، وجعلوهم من أهل الكلام الباطل المبتدع؛ وقالوا فيهم أقوالاً غليظة معروفة عن الأئمة؛ كقول الشافعي رحمه الله: حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر؛ ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام.

وبالجملة فمعلوم أن الألفاظ نوعان:

الأول: لفظ ورد في الكتاب والسنة أو الإجماع؛ فهذا اللفظ يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه أو لم نفهمه؛ لأن الرسول ﷺ لا يقول إلا حقاً والأمة لا تجتمع على ضلالة.

والثاني: لفظ لم يرد به دليل شرعي، كهذه الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة، هـذا يقول: هو متحيز. وهذا يقول: ليس بمتحيز، وهذا يقول: هو في جهة. وهذا يقول: ليس هو في جهة. وهذا يقول: هو جسم أو جوهر. وهذا يقول: ليس بجسم ولا جوهر. فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك، فإن بين أنه أثبت حقاً أثبتــه، وإن أثبت باطلاً رده، وإن نفى باطلاً نفاه، وإن نفى حقاً لم ينفه، وكثير من هؤلاء يجمعون في هذه الأسماء بين الحق والباطل: في النفي والإثبات.

فمن قال: إنه في جهة، وأراد بذلك أنه داخل محصور في شيء من المخلوقات ـ كائناً من كان ـ لم يسلم إليه هذا الإثبات وهذا قول الحلولية.

وإن قال: انه مباين للمخلوقات فوقها لم يمانع في هذا الإثبات؛ بل هذا ضد قول الحلولية.

ومن قال: ليس في جهــة، فإن أراد أنه ليس مبايناً للعالم ولا فوقه لم يسلم له هذا النفي.

وكذلك لفظ المتحيز يراد به ما أحاط به شيء موجود، كقوله تعالى: ﴿أو متحيزاً إلى فئة﴾ [1] ويراد به ما انحاز عن غيره وباينه. فمن قال: إن الله متحيز بالمعنى الأول لم يسلم له، ومن أراد أنه مباين للمخلوقات سلم له المعنى، وإن لم يطلق اللفظ.

إذا تبين هذا: فإذا قال هذا القائل: هذا التقسيم معلوم بالاضطرار، فقيل له: هذا إنما يعقل في متحيز أو ذي جهة ولم يكن هذا قادحاً في ما علم بالاضطرار، بل يقول: إما أن يكون هذا لازماً وإما أن لا يكون. فإن لم يكن لازماً بطل السؤال، وإن كان لازماً فلازم الضروريِّ حق؛ فإن القضايا الضرورية إذا كانت مستلزمة لأمور دل ذلك على صحة تلك اللوازم، ولم يكن الاستدلال على بطلانها بنفي تلك اللوازم؛ لأن نفيها نظري والنظري لا يقدح في الضروري.

وقوله: إذا قدر موجود ليس بمتحيز ولا في جهة يصح فيه هذا التقسيم، فيقال له: ثبوته على هذا التقدير لا يقتضي ثبوته في نفس الأمر إلا أن يكون التقدير ثابتاً في نفس الأمر، وهذا التقسيم ينفي ثبوت هذا التقدير في نفس الأمر، وإذا كان التقسيم معلوماً بالاضطرار كان من لوازم ذلك انتفاء هذا التقدير، فلا يقبل إثبات هذا التقدير بالنظر؛ لأن ذلك يتضمن القدح في الضروري بالنظري.

وإذا لم يكن إلى إثبات هذا التقدير سبيل لم يضر فساد التقسيم بتقدير ثبوته؛ لأن ذلك يتضمن فساد التقسيم بتقدير ثبوت ما لم يثبت ولا يمكن إثباته وأيضاً فلو قدر أن إثبات هذا التقدير ممكن كان هذا من باب المعارضة؛ لا من باب منع شيء من المقدمات، والمعارضة تحتاج إلى إقامة الدليل ابتداء وسوف نتكلم على ذلك.

ولو قال المعترض: انا امنع صحة التقسيم واجعل هذا سند منعي لم يصح؛ لأنه يقال: المنع اما ان يكون مقدمة لم يدل عليها، والمستدل قد بين صحة التقسيم بالضرورة فلا يصح منعه، لكن إذا اثبت امكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه كان هذا استدلالاً على نقيض قول المنازع، وحينئذ يكون غاصباً لمنصب الاستدلال؛ فإن الغصب هو منع المقدمة باثبات نقيض المطلوب.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ١٦.

وحقيقته انه يقول: لو صح دليل المستدل لفسد مذهبي، ومذهبي لم يفسد لكيت وكيت؛ فهذا غصب لمنصب الاستدلال فلا يقبل. وهكذا هذا: إذا منع التقسيم باثبات هذا التقدير؛ فهذا التقدير هو مذهبه؛ إذ يدعي وجود موجود لا يقبل هذا التقسيم، وهذا محل النزاع. فإذا استدل على إمكانه كان غاصباً فلا يقبل منه، فتبين أن الدلالة تامة.

وصار هذا الاعتراض بمنزلة أن يقال: إذا قدر موجود ليس بقديم ولا محدث لم يصح تقسيم الموجود إلى محدث وقديم؛ وإذا قدر موجود ليس بواجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، لم يصح تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن والقائم بنفسه والقائم بغيره، ومعلوم ان التقسيم المعلوم بالاضطرار لا يفسد بتقدير نقيضه او ما يستلزم نقيضه، وإنما يفسد التقسيم بثبوت ما يناقضه، فإذا كان المناقض لا يعلم إلا بالنظر لم يصح ان يكون مناقضاً، فعلم ان هذا من باب معارضة الضروري بالنظري، فلا يكون مقبولاً ولا يكون حقاً.

ثم للناس في هذا المقام أربعة أجوبة:

قول من يقول: هذا التقسيم معقول مطلقاً ـ وهذا التقدير لا اتكلم في ثبوته ولا نفيه؛ لأن ذلك يقدح في الضروريات بالنظريات وذلك غير مقبول بمنزلة حجج السوفسطائية؛ فإن ما علمناه بالاضطرار وقدح فيه بعض الناس بالنظر والجدل لم يكن علينا ان نجيب عن المعارض جواباً مفصلاً يبين حله، بل يكفينا أن نعلم أنه فاسد لأنه عارض الضروري، وما عارضه فهو فاسد ـ وهذا جواب خلق كثير من أهل الحديث والفقه والكلام وغيرهم عن مثل هذا.

وهؤلاء يقول أحدهم: لا أقول: انه متحيز ولا غير متحيز، ولا في جهة ولا في غير جهة، بل أعلم أنه مباين للعالم وانه يمتنع ان يكون لا مبايناً ولا مداخلاً.

وهذا كما قال القرمطي الباطني: لا أقول: هو موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز؛ لأن ذلك من صفات الأجسام؛ فإن الجسم ينقسم إلى حي وميت، وعالم وجاهل، وقادر وعاجز، وموجود ومعدوم، فإذا قدرنا ما ليس

بجسم لم يكن عالماً ولا جاهلاً، ولا قادراً ولا عاجزاً، ولا حياً ولا ميتاً، كان كلام القرمطي هذا بمنزلة كلام هؤلاء الجهمية؛ أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

وقول جهم والقرامطة من جنس واحد؛ كما نقله عن الفريقين اصحاب المقالات، وقالوا: إنه لا يقال: هو شيء ولا ليس بشيء. فمن نفى عنه هذه المتقابلات التي لا بد للموجود من أحدها لم يمكنه قطع القرامطة؛ ولهذا كانت مناظرة هؤلاء للقرامطة مناظرة ضعيفة كما هو مبسوط في موضعه.

الجواب الثاني: قول من يقول؛ بل أقول: إنه ليس بمتحيز ولا في جهة، وأقول مع ذلك: إنه مباين للعالم. وهـذا قول من يقول: إنه فوق العالم وليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز؛ كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية، والأشعرية والكرامية، ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة، وأهل الحديث والصوفية.

فإذا قيل لهؤلاء: إثبات مباين ليس بمتحيز مخالف لضرورة العقل، قالوا: إثبات موجود لا محايث ولا مباين اظهر فساداً في ضرورة العقل من هذا؛ فإن كان قضاء العقل مقبولا كان قولكم فاسداً، وحينئذ حصل المطلوب من كونه مبايناً للعالم، وإن كان قضاء العقل مردوداً بطلت حجتكم على إبطال قولنا: انه فوق العالم مباين له، وليس بجسم ولا جوهر، وإذا لم يكـنِ ثم حجة على بطلان كونه فوق العالم لم يجز نفي ذلك؛ وحينئذ فالسمعيات قد دلت على ذلك مع الفطرة، فلزم على هذا التقدير ان يكون مبايناً للعالم.

فهذا تحقيق جيد قد تقدم التنبيه عليه أيضاً؛ فإن هؤلاء النفاة يجعلون العقل حجة لهم ولا يجعلونه حجة عليهم، ويحتجون على خصومهم بقضايا ضرورية ويخالفونهم في القضايا الضرورية فيما هو أَبْيَنُ منها، وكل ما يطعنون به حجة على مخالفتهم: مثل قولهم: هذا من قضايا الوهم والخيال؛ لا من قضايا العقل، فيطعن به في حجتهم هـذه. فيقال: نفيكم لوجود موجود مباين ليس بجسم ولا متحيز هو من قضايا الوهم والخيال؛ لا من قضايا العقل، فليتدبر الفاضل هذا المقام.

الجواب الثالث: قول من يلتزم انه متحيز أو في جهة، أو أنه جسم ويقول: لا دلالة على نفي شيء من ذلك، وأدلة النفاة لذلك أدلة فاسدة؛ فإنهم متفقون على أن نفي ذلك ليس معلوماً بالضرورة وإنما يدعون النظر، ونفاة ذلك لم يتفقوا على دليل واحد، بل كل واحد منهم يطعن في دليل الآخر - فالفلاسفة الذين ينفون ذلك بناء على نفي الصفات يطعن النفاة من أهل الكلام مع غيرهم - من العقلاء وأهل الاثبات - في ادلتهم بالطعون المعروفة التي تبين فساد ادلتهم؛ والمتكلمون الذين ينفون ذلك يطعنون عن الفلاسفة النفاة - مع غيرهم من العقلاء وأهل الاثبات - في ادلتهم، وهو الدليل المبني على حدوث ما قامت به الأعراض والأفعال.

والكلام على أقوال أهل الاثبات المثبتة لفساد أدلة النفاة، وما في هذه المواضع من الأقوال المشتبهة، والكلام الدقيق، والبحوث العقلية: مبسوط مذكور في غير هذا الموضع.

الجواب الرابع: جواب أهل الاستفصال، وهم الذين يقولون: لفظ التحيز، والجهة، والجوهر، ونحو ذلك ألفاظ مجملة ليس لها أصل في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، ولا قالها أحد من سلف الأمة وأئمتها: في حق الله تعالى؛ لا نفياً ولا إثباتاً.

وحينئذ فإطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب أهل السنة والجماعة بلا ريب، ولا عليه دليل شرعي؛ بل الإطلاق من الطرفين مما ابتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك، فإذا تكلمنا معهم بالبحث العلمي استفصلناهم عما ارادوه بهذه الألفاظ.

فإن قال المثبت: المراد بكونه متحيزاً وجسماً وفي جهة: انه في جوف المخلوقات؛ أو ان المخلوقات تحوزه، أو انه يماثلها، أو يجوز عليه ما يجوز عليها، ونحو ذلك. فهذا باطل، ومباينته للعالم لا يقتضي أن يكون على هذا التقدير متحيزاً ولا في جهة ولا جسماً.

وإن قال النافي لذلك: إن ما كان فوق العالم فهو في جهة، وهو متحيز وهو جسم وذلك محال.

قيل له: نفي انه مباين للعالم باطل، وملزوم الباطل باطل، فإذا كان نفي مسميات هذه الألفاظ ملزوماً لنفي المباينة كان نفيها باطلاً؛ والأدلة المذكورة على نفي مسماها بهذا الاعتبار باطلة.

ويقول المثبت نفي مباينته للعالم وعلوه على خلقه باطل؛ بل هذه الأمور مستلزمة لتكذيب الرسول فيما اثبته لربه وأخبر به عنه، وهو كفر أيضاً، لكن ليس كل من تكلم بالكفر يُكَفَّر، حتى تقوم عليه الحجة المثبتة لكفره، فإذا قامت عليه الحجة كُفِّرَ حينئذ؛ بل نفي هذه الأمور مستلزم للتكفير للرسول فيما اثبته لربه واخبر به عنه؛ بل نفي للصانع وتعطيل له في الحقيقة.

وإذا كان نفي هذه الأشياء مستلزماً للكفر بهذا الاعتبار وقد نفاها طوائف كثيرة من أهل الإيمان، فلازم المذهب ليس بمذهب؛ إلا ان يستلزمه صاحب المذهب، فخلق كثير من الناس ينفون الفاظاً أو يثبتونها بل ينفون معاني أو يثبتونها ويكون ذلك مستلزماً لأمور هي كفر، وهم لا يعلمون بالملازمة بل يتناقضون، وما أكثر تناقض الناس لا سيما في هذا الباب، وليس التناقض كفراً.

ويقول الناظم: أنا أخبرت أن **من قال ذلك**: هو مفتون وفاتن، وهذا حق؛ لأنه فتن غيره بقوله وفتنه غيره؛ **وليس كل من فتن يكون كافراً**، وادعيت أن من قال ذلك كان قوله مستلزماً للتعطيل؛ **فيكون الكفر** كامناً **في قوله**. والكامن في الشيء لا يجب أن يكون ظاهراً فيه، **ولو كان الكفر ظاهراً في قوله للزم** تكفير القائل. أما إذا كان كامناً وهو خفي لم يكفر **به من لم يعلم حقيقة ما تضمنه من الكفر**، وإن كان متضمناً للكفر ومستلزماً له.

وأما لفظ التجسيم: فهذا لفظ مجمل لا أصل له في الشرع؛ فنفيه واثباته يفتقر إلى تفصيل ودليل كما تقدم.

وأما ان قال المثبت لذلك: المراد به أنه فوق العالم ومباين له. قيل له: هذا المعنى صحيح. وان قال النافي لذلك: المراد انه لا تحوزه المخلوقات ولا تماثله. قيل له: هذا المعنى صحيح. ولا منافاة بين قوليكما؛ فإنه فوق العالم مباين له، **والمخلوقات لا تحصره**

ولا تحوزه ولا يفتقر إلى العرش ولا غيره؛ مع انه عال عليها مباين لها، وليس مماثلا لها، ولا يجوز عليه ما يجوز عليها. فهذه المعاني صحيحة من النافي والمثبت مقبولة؛ وتلك المعاني منهما مردودة والحمد لله رب العالمين.

ولأن هذا الذي يجيب به أهل الاثبات للدهرية: من انه سبحانه تقوم به الأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، وبذلك يخلق المخلوقات المنفصلة عنه مطابق لما جاءت به الآثار المأثورة عن الرسل صلوات الله عليهم؛ فإن الله اخبر انه خلق السموات والأرض في ستة ايام ثم استوى على العرش. وقبل استوائه على العرش: ﴿استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعاً أو كرهاً. قالتا: ﴿أتينا طائعين﴾ [١] فهذا ونحوه مما جاء في مبدأ الخلق.

وأما الإعادة فقد قال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [٢].

وقد ثبت في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه؛ ثم يقول: أنا الملك، اين ملوك الأرض؟**» [٣].

وفي الصحيحين: عن ابن عمر: ان النبي ﷺ قرأ على المنبر هذه الآية ثم قال: «**يطوي الله السموات بيمينه، ويقبض الأرض بيده الأخرى، ثم يقول: انا الملك، انا القدوس، انا السلام انا المؤمن؛ انا المهيمن؛ انا العزيز؛ انا الجبار؛ انا المتكبر؛ انا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً، انا الذي اعيدها**» [٤].

وجعل رسول الله ﷺ يقبض بيديه ويبسطها؛ والمنبر يتحرك من اسفله، حتى اني لَأَقُولُ أَسَاقِطٌ هو برسول الله ﷺ ؟!.

---

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

(٢) سورة الزمر، آية: ٦٧.

(٣) الحديث سبق تخريجه.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في الرقاق باب ٤٤، والتوحيد باب ٦، وتفسير سورة ٣٩. ومسلم في المنافقين حديث ٢٣. وابن ماجة في سننه، باب ١٣ من المقدمة والدارمي في سننه، كتاب الرقاق باب ٨٠. وأحمد ٣٧٤/٢.

وعن ابن عباس انه قال: « **ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في كف احدكم** » .

وروي أنه قال: « **يرمي بها كما يرمي الصبي بالكرة** » .

فهذا يبيِّنُ ان الأفلاك لا نسبة لها إلى قدرة الله تعالى مع كونه سبحانه وتعالى يطـوي السماء ويقبض الأرض.

وفي الصحيحين: عن ابن مسعود ان رجلاً من اليهود قال للنبي ﷺ: « **ان الله إذا كان يوم القيامة فإنه يمسك السماء على اصبع، والأرض على إصبع، والشجر والثرى على اصبع، والجبال على إصبع، والخلائق على اصبع** » [1] . قال: فضحك النبي ﷺ تعجباً وتصديقاً لقول الْحَبْر، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ [2] الآية.

فهذا بَيِّنٌ من عمل الرب تبارك وتعالى ما يدفع شُبَهَ المتفلسفة.

★ ★ ★

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٩ ، ٢٦ ، ٣٦ ، وتفسير سورة ٣٩ . ومسلم في المنافقين حديث ١٩ ،٢١ . والترمذي في تفسير سورة ٣٩ .

(٢) سورة الزمر، آية: ٦٧ .

فصل

وهذا التقسيم الذي ذكره السائل هو معروف في كلام السلف، والأئمة يحتجون به على الجهمية النفاة: كمباينته لخلقه وعلوه على عرشه.

قال الإمام أحمد في كتابه الذي كتبه في الرد على الجهمية والزنادقة:

(بيان ما أنكرت الجهمية الضلال ان يكون الله على العرش).

وقد قال تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] وقال: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [2] فقالوا: هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ويتلون آيات من القرآن: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [3].

قلنا: قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظيم الرب شيء، فقالوا: أي شيء؟ قلنا: احشاءكم، واجوافكم، واجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظيم الرب شيء؛ وقد اخبرنا أنه في السماء فقال: ﴿أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور؟﴾ [4].

وقد قال جل ثناؤه: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [5]؛ وقال تعالى: ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ [6]. وقال تعالى: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ [7]، وقال تعالى: ﴿وله من في

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة الأعراف، آية: ٥٤.
(٣) سورة الأنعام، آية: ٣.
(٤) سورة الملك، آية: ١٦.
(٥) سورة فاطر، آية: ١٠.
(٦) سورة آل عمران، آية: ٥٥.
(٧) سورة النساء، آية: ١٥٨.

السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته﴾ [1] الآية.

وقال تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿ذي المعارج تعرج الملائكة والروح إليه﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [4]، وقال تعالى: ﴿وهو العلي العظيم﴾ [5].

قال فهذا خبر الله انه في السماء. ووجدنا كل شيء في أسفل مذموماً، يقول جل ثناؤه: ﴿ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [6].

وقال تعالى: ﴿وقال الذين كفروا: ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين﴾ [7].

وقلنا لهم: أليس تعلمون ان إبليس مكانه مكان، والشياطين مكانهم مكان؟ فلم يكن الله ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد، ولكن معنى قوله عز وجل: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [8] يقول: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وهو الله على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش؛ لا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان، وذلك قوله: ﴿لتعلموا ان الله على كل شيء قدير، وان الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾ [9].

وقال من الاعتبار في ذلك: لو ان رجلاً كان في يده قدح من قوارير صاف، وفيه شيء صاف، لكان نظر ابن آدم قد احاط بالقدح من غير ان يكون ابن آدم في القدح، والله ـ وله المثل الأعلى ـ قد احاط بجميع خلقه من غير ان يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم اغلق بابها وخرج. كان

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٩.

(٢) سورة النحل، آية: ٥٠.

(٣) سورة المعارج، آية: ٣، ٤.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١٨.

(٥) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٦) سورة النساء، آية: ١٤٥.

(٧) سورة فصلت، آية: ٢٩.

(٨) سورة الأنعام، آية: ٣.

(٩) سورة الطلاق، آية: ١٢.

ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير ان يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله عز وجل ـ وله المثل الأعلى ـ قد احاط بجميع ما خلق وعلم كيف هو، وما هو، من غير ان يكون في شيء مما خلق.

وما تأول الجهمية من قول الله عز وجل: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ [1]، فقالوا: ان الله عز وجل معنا وفينا. قلنا: لم قطعتم الخبر من قوله؟ ان الله يقول: ﴿ألَمْ تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الأرض، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر إلا هو معهم﴾ [1]، يعني بعلمه فيهم ﴿أينما كانوا، ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة؛ إن الله بكل شيء عليم﴾ [2] ففتح الخبر بعلمه وختمه بعلمه.

ويقال للجهمي: ان الله إذا كان معنا بعظمة نفسه: هل يغفر الله لكم فيما بينه وبين خلقه؟ فإن قال نعم فقد زعم ان الله تعالى مباين خلقه، وان خلقه دونه. وان قال: لا. كفر. قال: وإذا اردت ان تعلم ان الجهمي كاذب على الله حين زعم انه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: اليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل:

واحد منها: ان زعم ان الله خلق الخلق في نفسه، قد كفر حين زعم انه خلق الجن والانس والشياطين في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه، ثم دخل فيهم: كان هذا أيضاً كفراً حين زعم أنه دخل في مكان رجس وقذر رديء.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة.

فقد بين الإمام أحمد ما هو معلوم بالعقل الصريح والفطرة البديهية؛ من انه لا بد ان يكون خلق الخلق داخلاً في نفسه أو خارجاً عنه، وانه إذا كان خارجاً عن نفسه فإما ان يكون حل فيه بعد ذلك، او لم يزل مبايناً، فذكر الأقسام الثلاثة.

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.

(٢) سورة المجادلة، آية: ٧.

وقال أيضاً في اثناء كلامه: فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله انه مع خلقه في كل شيء من غير ان يكون مماساً للشيء ولا مباينـاً له، فقلنا إذا كان غير مباين اليس هو مماساً؟ قال: لا. قلنا: فكيف يكون في شيء غير مماس له ولا مباين؟ فلم يحسن الجواب. فقال: بلا كيف. فخدع الجهال بهذه الكلمة وموه عليهم.

وكذلك قال عبد العزيز المكي صاحب الشافعي صاحب «الحيدة» المشهورة في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، قال:

باب قول الجهمية في قول الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١].

زعمت الجهمية ان قول الله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [١] إنما المعنى استولى، كقول العرب استوى فلان على مصر، استوى على الشام، يريد استولى عليها.

باب
البيان لذلك

يقال له: أيكون خَلْقٌ من خلق الله اتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه؟! فإذا قال: لا. قيل: فمن زعم ذلك قال: من زعم ذلك فهو كافر. يقال له: يلزمك ان تقول: ان العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه وذلك ان الله أخبر انه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على عرشه بعد خلقه السموات والأرض، قال الله عز وجل: ﴿الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً﴾ [٢].

وقوله: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم﴾ [٣]، وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات﴾ [٤]، وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [٥]، فأخبر أنه استوى على العرش، فيلزمك أن تقول: المدة الذي كان العرش

---

(١) سورة طه، آية: ٥.
(٢) سورة الفرقان، آية: ٥٩.
(٣) سورة غافر، آية: ٧.
(٤) سورة البقرة، آية: ٢٩.
(٥) سورة فصلت، آية: ١١.

فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستول عليه، إذ كـان ﴿استوى على العرش﴾ [1] معناه عندك استولى، فإنما إستولى بزعمك في ذلك الوقت لا قبله.

وقد روي عن عمران بن حصين عـن النبي ﷺ أنه قال: **«اقبلوا البشرى يابني تميم؟ قالوا: بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا. قال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن! قالـوا؛ قبلنـا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان؟ قال: كان الله قبل كل شيء وكان عرشه على الماء، وكتب في اللوح ذكر كل شيء»** [2].

وروي عن أبي رزين العقيلي ـ وكان يعجب النبي ﷺ مسألته ـ أنه قال: يا رسول الله: أين كان ربنا قبل ان يخلق السموات والأرض؟ قال: **«في عماء فوقه هواء وتحته هواء»** [3].

فيقال: أخبرني كيف استوى على العـرش؟ أهو كما يقول: استوى فلان على السرير؛ فيكون السرير قد حوى فلاناً وحده إذا كان عليه؟ فليزمك ان تقول: ان العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه؛ لأنا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا.

فيقال: أما قولك: كيف استوى؟ فإن الله تعالى لا يجري عليه كيف، وقد أخبرنا أنه ﴿استوى على العرش﴾ [1] ولم يخبرنا كيف استوى.

لأنه لم يخبرهم كيف ذلك ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت، وحرم عليهم أن يقولوا عليه ما لا يعلمون فآمنوا بخبره عن الاستواء، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله تعالى.

ولكن يلزمك أيها الجهمي أن تقول: ان الله تعالى محدود وقد حوته الأماكن، إذ

---

(١) سورة الفرقان، آية: ٥٩.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في المغازي باب ٦٧، ٧٤. والترمذي في المناقب باب ٧٣. والإمام أحمد في المسند ٤/٤٢٦، ٤٣١، ٤٣٣، ٤٣٦.

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في تفسير سورة ١١. وابن ماجة في المقدمة باب ١٣. والإمام أحمد في المسند ٤/١١، ١٢.

زعمت في دعواك أنه في الأماكـن؛ لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه، كما تقول العرب: فلان في البيت والماء في الْحُبّ، فالبيت قد حوى فلاناً، والحب قـد حوى الماء.

ويلزمك اشنع من ذلك؛ لأنك قلت افظع مما قالت به النصارى، وذلك أنهم قالوا: إن الله عز وجل في عيسى، وعيسى بدن إنسان واحد، فكفروا بذلك وقيل لهم: ما عظمتم الله إذ جعلتموه في بطن مريم. وانتم تقولون: إنه في كل مكان وفي بطون النساء كلهم وبدن عيسى وابدان الناس كلهم.

ويلزمك أيضاً أن تقول: إنه في أجواف الكلاب والخنازير، لأنها أماكن وعندك أنه في كل مكان، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قال: فلما شنعت مقالته قال: اقول: إن الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجاً عن الشيء، ولا مبايناً للشيء.

قال: يقال له: أصل قولك القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً؛ لأنه لو كان شيئاً داخلاً في القياس والمعقول لأن يكون داخلاً في الشيء أو خارجاً عنه، فلما لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون الشيء في الشيء، أو خارجاً من الشيء، فوصفت ـ لعمري ـ ملتبساً لا وجود له وهو دينـك، وأصـل مقالتك التعطيل.

فهذا عبد العزيز المكي قد بين أن القياس والمعقول يوجب أن ما لا يكون داخلاً في الشيء ولا خارجاً منه فإنه لا يكون شيئاً، وان ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له، فالقياسُ هو الأدلة العقلية، والمعقول العلوم الضرورية.

وكذلك قـال أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب إمام المتكلمة الصفاتية: كالقلانسي، والأشعري وأتباعه فيما جمعه أبو بكر بن فورك من كلام الأشعري أيضاً، فذكر ابن فورك كلام ابن كلاب أنه قال: وأخرج من النظر والخبر قول من قال: لا هو في العالم ولا خارج منه فنفـاه نفياً مستوياً؛ لأنه لو قيل له: صفه بالعدم ما قدر أن

يقول فيه أكثر من هذا، ورد أخبار الله نصاً، وقال في ذلك ما لا يجوز في نص ولا معقول، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص والنفي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص، وهم عند انفسهم قياسون.

قال: فإن قالوا: هذا إفصاح بخلو الأماكن منه وانفراد العرش به، قيل: إن كنتم تعنون بخلو الأماكن من تدبيره وانه عالم فلا.

وإن كنتم تذهبون إلى خلوه من استوائه عليها كما استوى على العرش، فنحن لا نحتشم أن نقول: استوى الله على العرش ونحتشم أن نقول: استوى على الأرض، واستوى على الجدار، وفي صدر البيت.

وقال أبو محمد بن كلاب أيضاً: يقال لهم: اهو فوق ما خلق؟ فإن قالوا: نعم. قيل: ما تعنون بقولكم انه فوق ما خلق! فإن قالوا: بالقدرة والعزة. قيل لهم: ليس هذا سؤالنا. وإن قالوا: المسألة خطأ. قيل لهم: فليس هو فوق، فإن قالوا: نعم ليس هو فوق، قيل لهم: وليس هو تحت، فإن قالوا: ولا تحت، اعدموه؛ لأن ما كان لا تحت ولا فوق فعدم. وإن قالوا: هو تحت وهو فوق، قيل لهم: فوق تحت وتحت فوق.

وقال ابن كلاب أيضاً: يقال لهم: إذا قلنا: الإنسان لا مماس ولا مباين للمكان فهذا محال فلا بد من نعم، قيل لهم؛ فهو لا مباين ولا مماس؟ فإذا قالوا نعم، قيل لهم: فهو بصفة المحال الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم؟ فإذا قالوا: نعم، قيل: فينبغي أن يكون بصفة المحال من كل جهة كما كان بصفة المحال من هذه الجهة.

وقيل لهم: اليس لا يقال لما هو ثابت في الإنسان لا مماس ولا مباين؟ فإذا قالوا: نعم، قيل: فأخبرونا عن معبودكم مماس هو أو مباين؟ فإذا قالوا: لا يوصف بها، قيل لهم: فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق فلم لا يقولون عدم كما يقولون للإنسان عدم؛ إذا وصفتموه بصفة العدم؟.

وقيل لهم: إذا كان عدم المخلوق وجوداً له كان جهل المخلوق علماً له؛ لأنكم وصفتم العدم الذي هو للمخلوق وجوداً له، وإذا كان العدم وجوداً كان الجهل علماً والعجز قدرة.

وقال ابن كلاب أيضاً: ورسول الله ﷺ وهـو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته وأعلمهم جميعاً يجيز « الأين » ويقوله، ويستصوب قول القائل: إنه في السماء وشهد له بالإيمان عند ذلك؛ وجهم بـن صفـوان وأصحـابـه لا يجيـزون « الأيـن » ويحرمون القول به. قال: ولو كان خطأ كان رسول الله ﷺ أَحَقَّ بالأنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: لا تقولي ذلك، فتوهمي أنه عز وجل محدود، وانه في مكان دون مكان. ولكن قولي إنه في كل مكان؛ لأنه هو الصواب دون ما قلت. كلا! فلقد اجازه رسول الله ﷺ مع علمه بما فيه، وانه اصوب الإيمان، بل الأمر الذي يجب به الإيمان لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالته، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك والكتاب ناطق به وشاهد له؟

قال: ولو لم يشهد بصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي، وقد غرس في تبينه في الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؛ لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه عربياً ولا عجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول: اين ربك؟ إلا قال في السمـاء إنْ أفصح، أو اومأ بيده، أو أشار بطرفه - إن كان لا يفصح؛ ولا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل.

ولا رأينا أحداً إذا دعاه إلا رافعاً يده إلى السماء، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول وسقطت الأخبار، واهتدى جهم ورجلان معه، نعوذ بالله من مضلات الفتن.

فهذا وأمثاله كلام ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري واتباعه، وعنه أخذ الحارث المحاسبي هذا، وقد ذكر الحارث المحاسبي في كتاب « فهم القرآن » هو وغيره من ذلك ما هو مذكور في غير هذا الموضع؛ فإن كلام السلف والأئمة في ذلك كثير والله أعلم.

★ ★ ★

٩ ـ سئل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية قدس الله روحه:

ما يقول سيدنا وشيخنا ـ شيخ الإسلام وقدوة الأنام. ايده الله ورضي عنه ـ.
في رجلين تنازعا في «حديث النزول»:
أحدهما مثبت، والآخر ناف.
فقال المثبت: ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر.
فقال النافي: كيف ينزل؟
فقال المثبت: ينزل بلا كيف.
فقال النافي: يخلو منه العرش أم لا يخلو؟
فقال المثبت: هذا قول مبتدع ورأي مخترع.
فقال النافي: ليس هذا جوابي، بل هو حيدة عن الجواب.
فقال له المثبت: هذا جوابك.
فقال النافي: إنما ينزل امره ورحمته.
فقال المثبت: أمره ورحمته ينزلان كل ساعة، والنزول قد وقَّت له رسول الله ﷺ ثلث الليل الآخر.

فقال النافي: الليل لا يستوي وقته في البلاد، فقد يكون الليل في بعض البلاد خمس عشرة ساعة ونهارها تسع ساعات، ويكون في بعض البلاد ست عشرة ساعة والنهار ثمان ساعات، وبالعكس؛ فوقع الاختلاف في طول الليل وقصره بحسب الأقاليم والبلاد، وقد يستوي الليل والنهار في بعض البلاد، وقد يطول الليل في بعض البلاد حتى يستوعب أكثر الأربع وعشرين ساعة ويبقى

النهار عندهم وقت يسير: فيلزم على هذا أن يكون ثلث الليل دائماً، ويكون الرب دائماً نازلاً إلى السماء.

والمسؤول إزالة الشبه والإشكال، وقمع أهل االضلال.

فأجاب رضي الله عنه:

الحمد لله رب العالمين. أما القائل الأول الذي ذكر نص النبي ﷺ فقد أصاب فيما قال، فإن هذا القول الذي قاله؛ قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ، واتفق سلف الأمة وائمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول. ومن قال ما قاله الرسول ﷺ فقوله حق وصدق، وإن كان لا يعرف حقيقة ما اشتمل عليه من المعاني؛ كمن قرأ القرآن ولم يفهم ما فيه من المعاني؛ فإن اصدق الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، والنبي ﷺ قال هذا الكلام وامثاله علانية، وبلغه الأمة تبليغاً عاماً لم يخص به أحداً دون أحد، ولا كتمه عن أحد، وكانت الصحابة والتابعون تذكره وتأثره وتبلغه وترويه في المجالس الخاصة والعامة، واشتملت عليه كتب الإسلام التي تقرأ في المجالس الخاصة والعامة: كصحيحي البخاري، ومسلم، وموطأ مالك، ومسند الإمام أحمد، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وأمثال ذلك من كتب المسلمين.

لكن من فهم من هذا الحديث وأمثاله ما يجب تنزيه الله عنه، كتمثيله بصفات المخلوقين، ووصفه بالنقص المنافي لكماله الذي يستحقه؛ فقد أخطأ في ذلك، وإن اظهر ذلك منع منه، وإن زعم أن الحديث يدل على ذلك ويقتضيه فقد أخطأ أيضاً في ذلك.

فإن وصفه سبحانه وتعالى في هذا الحديث بالنزول هو كوصفه بسائر الصفات؛ كوصفه بالاستواء إلى السماء وهي دخان، ووصفه بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، ووصفه بالإتيان والمجيء في مثل قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾[1].

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ربك، أو يأتي بعض آيات ربك﴾ (١).

وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (٢).

وكذلك قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (٣).

وقوله: ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ (٤).

وقوله: ﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم، هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء﴾ (٥)؟.

وقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (٦).

وأمثال ذلك من الأفعال التي وصف الله تعالى بها نفسه التي تسميها النحاة افعالاً متعدية، وهي غالب ما ذكر في القرآن، أو يسمونها لازمة لكونها لا تنصب المفعول به، بل لا تتعدى إليه إلا بحرف الجر: كالاستواء إلى السماء وعلى العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، ونحو ذلك.

فإن الله وصف نفسه بهذ الأفعال. ووصف نفسه بالأقوال اللازمة والمتعدية في مثل قوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ (٧) وقوله: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ (٨)، وقوله تعالى: ﴿وناداهما ربهما﴾ (٩)، وقوله: ﴿ويوم يناديهم فيقول: ماذا أجبتم المرسلين﴾ (١٠) وقوله: ﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾ (١١)، وقوله: ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثاً﴾ (١٢) وقوله: ﴿الله

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٥٨.
(٢) سورة الفجر، آية: ٢٢.
(٣) سورة الفرقان، آية: ٥٩.
(٤) سورة الذاريات، آية: ٤٧.
(٥) سورة الروم، آية: ٤٠.
(٦) سورة السجدة، آية: ٥.
(٧) سورة الحجر، آية: ٢٨.
(٨) سورة النساء، آية: ١٦٤.
(٩) سورة الأعراف، آية: ٢٢.
(١٠) سورة القصص، آية: ٦٥.
(١١) سورة الأحزاب، آية: ٤.
(١٢) سورة النساء، آية: ٨٧.

نزل أحسن الحديث﴾[1]، وقوله، ﴿وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا﴾[2] وقوله: ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾[3] وقوله: ﴿ولقد صدقكم الله وعده﴾[4].

وكذلك وصف نفسه بالعلم، والقوة، والرحمة؛ ونحو ذلك كما في قوله: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾[5] وقوله: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[6] وقوله: ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾[7] وقوله: ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾[8] ونحو ذلك مما وصف به نفسه في كتابه، وما صح عن رسوله ﷺ، فإن القول في جميع ذلك من جنس واحد.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفونه بما وصف به نفسه، ووصفه به رسول الله ﷺ في النفي والإثبات.

والله سبحانه وتعالى قد نفى عن نفسه مماثلة المخلوقين، فقال الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾[9] فبين أنه لم يكن أحد كفواً له.

وقال تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾[10] فأنكر أن يكون له سميّ.

وقال تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله انداداً﴾[11].

وقال تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾[12]وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[13].

ففيما أخبر به عن نفسه: من تنزيهه عن الكفؤ، والسمي، والمثل، والنـدّ وضرب الأمثال له؛ بيان أن لا مثل له في صفاته؛ ولا افعاله. فإن التماثل في الصفات والأفعال

---

(١) سورة الزمر، آية: ٢٣.
(٢) سورة الأعراف، آية: ١٣٧.
(٣) سورة الأنعام، آية: ١١٥.
(٤) سورة آل عمران، آية: ١٥٢.
(٥) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.
(٦) سورة الذاريات، آية: ٥٨.
(٧) سورة غافر، آية: ٧.
(٨) سورة الأعراف، آية: ١٥٦.
(٩) سورة الإخلاص، الآيات: ١، ٢، ٣، ٤.
(١٠) سورة مريم، آية: ٦٥.
(١١) سورة البقرة، آية: ٢٢.
(١٢) سورة النحل، آية: ٧٤.
(١٣) سورة الشورى، آية: ١١.

يتضمن التماثل في الذات؛ فإن الذاتين المختلفتين يمتنع تماثل صفاتهما وافعالها إذ تماثل الصفات والأفعال يستلزم تماثل الذوات، فإن الصفة تابعة للموصوف بها، والفعل أيضاً تابع للفاعل؛ بل هو مما يوصف به الفاعل، فإذا كانت الصفتان متماثلتين كان الموصوفان متماثلين، حتى انه يكون بين الصفات من التشابه والاختلاف بحسب ما بين الموصوفين: كالإنسانين كما كانا من نوع واحد، فتختلف مقاديرهما وصفاتهما بحسب اختلاف ذاتيهما ويتشابه ذلك بحسب تشابه ذلك.

كذلك إذا قيل: بين الإنسان والفرس تشابه من جهة ان هذا حيوان وهذا حيوان، واختلاف من جهة أن هذا ناطق وهذا صاهل، وغير ذلك من الأمور؛ كان بين الصفتين من التشابه والاختلاف بحسب ما بين الذاتين: وذلك أن الذات المجردة عن الصفة لا توجد إلا في الذهن، فالذهن يقدر ذاتاً مجردة عن الصفة، ويقدر وجوداً مطلقاً لا يتعين، وأما الموجودات في أنفسها فلا يمكن فيها وجود ذات مجردة عن كل صفة، ولا وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص.

وإذا قال من قال من أهل الإثبات للصفات: أنا أثبت صفات الله زائدة على ذاته: فحقيقة ذلك أنا نثبتها زائدة على ما أثبتها النفاة من الذات. فإن النفاة اعتقدوا ثبوت ذات مجردة عن الصفات، فقال أهل الإثبات: نحن نقول بإثبات صفات زائدة على ما أثبته هؤلاء.

وأما الذات نفسها الموجودة فتلك لا يتصور ان تتحقق بلا صفة أصلاً، بل هذا بمنزلة من قال: اثبت إنساناً؛ لا حيواناً، ولا ناطقاً ولا قائماً بنفسه، ولا بغيره ولا له قدرة ولا حياة ولا حركة ولا سكون أو نحو ذلك، أو قال: اثبت نخلة ليس لها ساق ولا جذع ولا ليف ولا غير ذلك؛ فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج، ولا يعقل.

ولهذا كان السلف والأئمة يسمون نفاة الصفات معطلة لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى؛ وإن كانوا هم قد لا يعلمون أن قولهم مستلزم للتعطيل؛ بل يصفونه بالوصفين المتناقضين فيقولون: هو موجود قديم واجب، ثم ينفون لوازم وجوده

فيكون حقيقة قولهم: موجود ليس بموجود، حق ليس بحق، خالق ليس بخالق، فينفون عنه النقيضين: إما تصريحاً بنفيهما، وإما إمساكاً عن الإخبار بواحد منهما.

ولهذا كان محققوهم وهم القرامطة ينفون عنه النقيضين فلا يقولون: موجود ولا لا موجود، ولا حي، ولا لا حي، ولا عالم ولا لا عالم. قالوا: لأن وصفه بالإثبات تشبيه له بالموجودات، ووصفه بالنفي فيه تشبيه له بالمعدومات، فآل بهم إغراقهم في نفي التشبيه إلى أن وصفوه بغاية التعطيل.

ثم انهم لم يخلصوا مما فروا منه بل يلزمهم على قياس قولهم أن يكونوا قد شبهوه بالممتنع الذي هو أخس من الموجود والمعدوم الممكن. ففروا في زعمهم من تشبيهه بالموجودات والمعدومات، ووصفوه بصفات الممتنعات التي لا تقبل الوجود بخلاف المعدومات الممكنات. وتشبيهه بالممتنعات شر من تشبيهه بالموجودات والمعدومات الممكنات.

وما فر منه هؤلاء الملاحدة ليس بمحذور. فإنه إذا سمي حقاً موجوداً قائماً بنفسه حياً عليماً رؤوفاً رحيماً، وسمي المخلوق بذلك؛ لم يلزم من ذلك ان يكون مماثلاً للمخلوق أصلاً. ولو كان هذا حقاً، لكان كل موجود مماثلاً لكل موجود؛ ولكان كل معدوم مماثلاً لكل معدوم؛ ولكان كل ما ينفى عنه شيء من الصفات مماثلاً لكل ما ينفى عنه ذلك الوصف.

فإذا قيل: السواد موجود، كان على قول هؤلاء قد جعلنا كل موجود مماثلاً للسواد. وإذا قلنا: البياض معدوم، كنا قد جعلنا كل معدوم مماثلاً للبياض. ومعلوم أن هذا في غاية الفساد، ويكفي هذا خزياً لحزب الإلحاد.

وإذا لم يلزم مثل ذلك في السواد الذي له أمثال بلا ريب؛ فإذا قيل في خالق العالم انه موجود لا معدوم حي لا يموت، قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، فمن أين يلزم أن يكون مماثلاً لكل موجود ومعدوم وحي وقائم، ولكل ما ينفى عنه العدم وما ينفى عنه صفة العدم، وما ينفى عنه الموت والنوم، كأهل الجنة الذين لا ينامون ولا يموتون؟!

وذلك أن هذه الأسماء العامة المتواطئة التي تسميها النحاة أسماء الأجناس سواء

اتفقت معانيها في محالها أو تفاضلت كالسواد ونحوه؛ وسواء سميت مشككة وقيل: ان المشككة نوع من المتواطئة ـ إما أن تستعمل مطلقة وعامة، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وخالق ومخلوق، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث.

وإما أن تستعمل خاصة معينة كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو، وعلم زيد وعمرو، وذات زيد وعمرو. فإذا استعملت خاصة معينة دلت على ما يختص به المسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج؛ فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره.

فإذا قيل: علم زيد، ونزول زيد، واستواء زيد، ونحو ذلك؛ لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من علم ونزول واستواء ونحو ذلك، لم يدل على ما يشركه فيه غيره. لكن لما علمنا أن زيداً نظير عمرو، وعلمنا أن علمه نظير علمه، ونزوله نظير نزوله، واستواءه نظير استوائه، فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار، لا من جهة دلالة اللفظ، فإذا كان هذا في صفات المخلوق؛ فذلك في الخالق أولى.

فإذا قيل: علم الله وكلام الله ونزوله واستواؤه ووجوده وحياته ونحو ذلك؛ لم يدل ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولى: ولم يدل ذلك على مماثلة الغير له في ذلك كما دل في زيد وعمرو، لأنّا هناك علمنا التماثل من جهة الاعتبار والقياس لكون زيد مثل عمرو: وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كُفُوَ ولا نَـدّ؛ فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن علمه مثل علم غيره، ولا كلامه مثل كلام غيره، ولا استواءه مثل استواء غيره، ولا نزوله مثل نزول غيره، ولا حياته مثل حياة غيره.

ولهذا كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات. ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات. فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا نقص فيه، منزه عن صفات النقص مطلقاً، ومنزه عن أن يماثله غيره في صفات كماله. فهذان المعنيان جمعا التنزيه، وقد دل عليهما قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد﴾ (١). فالاسم «الصمد» يتضمن صفات الكمال والاسم الأحد يتضمن نفي المثل كما قد بسط الكلام على ذلك في تفسير هذه السورة.

---

(١) سورة الإخلاص، آية: ١، ٢.

فالقول في صفاته كالقول في ذاته؛ والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها. فعلم الله وكلامه ونزوله واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق بها، كما ان صفة العبد هي كما تناسب ذاته وتليق بها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفات العبد إلى ذاته؛ ولهذا قال بعضهم: إذا قال لك السائل: كيف ينزل، أو كيف استوى، أو كيف يعلم، أو كيف يتكلم ويقدر ويخلق؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفية ذاته؛ فقل له: وأنا لا أعلم كيفية صفاته، فإن العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف.

فهذا إذا استعملت هذه الأسماء والصفات على وجه التخصيص والتعيين ـ وهذا هو الوارد في الكتاب والسنة ـ وأمّا إذا قيلت مطلقة وعامة ـ كما يوجد في كلام النظار: الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك ـ فهذا مسمى اللفظ المطلق والعام، والعلم معنى مطلق وعام، والمعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الاذهان لا في الأعيان؛ فلا يكون موجود وجوداً مطلقاً أو عاماً إلا في الذهن، ولا يكون مطلق أو عام إلا في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلق وعام إلا في الذهن؛ وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا معينة مخصوصة متميزة عن غيرها.

فليتدبر العاقل هذا المقام الفارق فإنه زل فيه خلق من أولي النظر الخائضين في الحقائق، حتى ظنوا أن هذه المعاني العامة المطلقة الكلية تكون موجودة في الخارج كذلك؛ وظنوا أنا إذا قلنا: ان الله عز وجل موجود حي عليم، والعبد موجود حي عليم؛ انه يلزم وجود موجود في الخارج يشترك فيه الرب والعبد، وان يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب، بل وفي كل موجود، ولا بد أن يكون للرب ما يميِّزه عن المخلوق، فيكون فيه جزآن:

أحدهما: لكل مخلوق، وهو القدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات.

والثاني: يختص به، وهو المميز له عن سائر الموجودات، ثم لا يذكرون فيما يختص به إلا ما يلزم فيه مثل ذلك. فإذا قالوا: يمتاز بذاته أو بحقيقته أو ماهيته أو نحو

ذلك؛ كان ذلك بمنزلة قولهم يمتاز بوجوده؛ فإن الذات والحقيقة والماهية تستعمل مطلقاً ومعيناً كلفظ الوجود سواء.

وهذا المقام حار فيه طوائف من أئمة النظار، حتى قالت طائفة: إن لفظ الوجود وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط، وحكوا ذلك عن كل من قال بنفي الأحوال - وهم عامة أهل الإثبات - فصار مضمون نقلهم أن مذهب عامة أهل الإسلام، ومتكلِّمة الإثبات - كابن كلاب، والأشعري، وابن كرام، وغيرهم، بل ومحققي المعتزلة؛ كأبي الحسين البصري وغيره - أن لفظ الوجود وغيره - مما يسمي الله به ويسمي به المخلوق - إنما يقال بالاشتراك اللفظي فقط من غير أن يكون بين المسميين معنى عام: كلفظ المشتري إذا سمي به المبتاع والكوكب، ولفظ سهيل المقول على الكوكب والرجل.

وهذا النقل غلط عظيم عمن نقلوه عنه، فإن هؤلاء متفقون على أن هذه الأسماء عامة متواطئة - كالتواطؤ العام الذي يدخل فيه المشكك - تقبل التقسيم والتنويع، وذلك لا يكون إلا في الأسماء المتواطئة، كما نقول: الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن.

بل هؤلاء الناقلون بأعيانهم: كأبي عبدالله الرازي وأمثاله من المتأخرين، يجمعون في كلامهم بين دعوى الاشتراك اللفظي فقط وبين هذا التقسيم في هذه الأسماء؛ مع قولهم أن التقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة المشتركة لفظاً ومعنى، لا يكون في المشترك اشتراكاً لفظيّاً. ومن جملتها التي يسمونها المشككة لا يكون التقسيم في الأسماء التي ليس بينها معنى مشترك عام.

فهذا تناقض هؤلاء الذين هم من أشهر المتأخرين - بالنظر والتحقيق للفلسفة والكلام، قد ضلوا في هذا النقل - وهذا البحث في مثل هذا الأصل ضلالاً لا يقع فيه أضعف العوام - وذلك لما تلقوه عن بعض أهل المنطق من القواعد الفاسدة التي هي عن الهدى والرشد حائدة؛ حيث ظنوا أن الكليات المطلقة ثابتة في الخارج جزءاً من المعينات؛ وأن ذلك يقتضي تركيب المعين من ذلك الكلي المشترك ومما يختص به؛ فلزمهم على هذا القول أن يكون الرب تعالى الواجب الوجود مركباً من الوجود

المشترك، ومما يختص به من الوجوب أو الوجود أو الماهية. مع أنه من المشهور عند أهل المنطق أن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان.

ومن هداه الله تعالى يعلم أن الموجودات لا تشترك في شيء موجود فيها أصلاً؛ بل كل موجود متميز بنفسه وبما له من الصفات والأفعال، وإنا إذا قلنا: إن هذا الإنسان حي متكلم، أو حيوان ناطق، ونحو ذلك؛ لم يكن ماله من الحيوانية أو الناطقية، أو النطق والحياة مشتركاً بينه وبين غيره، بل له ما يخصه ولغيره ما يخصه، ولكن تشابها وتماثلا بحسب تشابه حيوانيتهما ونطقيتهما، وغير ذلك من صفاتهما.

ومن قال: إن الإنسان مركب مما به الاشتراك: وهو الحيوانية، وما به من الامتياز: وهو النطق؛ فإذا أراد بذلك أن هذا تركيب ذهني - فإنا إذا تصورنا في أذهاننا حيواناً ناطقاً؛ كان الحيوان جزء هذا المعنى الذهني، والنطق جزءه الآخر، وكان الحيوان جزءاً له أشباه أكثر من أشباه الناطق.

وإذا تصورنا مسمى حيوان ومسمى ناطق؛ كان مسمى الحيوان يعم الإنسان وغيره، وكان مسمى الناطق يخصه - فدعوى التركيب في هذه المعاني الذهنية صحيح، لكن ليس هذا ضابطاً. بل هو بحسب ما يتصوره الإنسان سواء كان تصوره حقاً أو باطلاً.

ومتى أريد بجزء الماهية الداخل فيها ما يدخل في هذا التصور، وبجزئها الخارج عنها اللازم لوجودها ما يدل عليه هذا اللفظ بالتضمن والالتزام، وأراد بتمام الماهية ما يدل عليه هذا بالمطابقة؛ فهذا صحيح لكن هذا لا يقتضي أن تكون الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من الصفات الخاصة والعامة، ولا أن يكون بعض صفاتها اللازمة داخلة في الحقيقة ذاتياً لها وبعضها خارجاً عن الحقيقة عارضاً لها؛ كما يزعمه أهل المنطق اليوناني.

وهذا الموضع مما ضلوا فيه، وضل بسبب ضلالهم فيه الطوائف الذين اتبعوهم في

ذلك من النظار، وقلدهم في ذلك من لم يفهم حقيقة قولهم ولوازمه ولم يتصوره تصوراً تاماً.

وإن أرادوا بالتركيب أنه موصوف بالحياة والنطق ـ وإحدى الصفتين يوجد نظيرها في سائر الحيوان، والأخرى مختصة بالانسان ـ فهذا معنى صحيح.

وإن أرادوا به أن حيوانيته مشتركة بينه وبين غيره، فقد غلطوا، فإن حيوانية كل حيوان كناطقية كل ناطق، وذلك مختص بمحله.

وكذلك إن أرادوا بالتركيب أن هنا موجوداً موصوفاً بأنه حيوان غير الموجود الموصوف بأنه ناطق وصاهل، وأن الإنسان مركب من هذا الموجود وهذا الموجود، والفرس مركب من هذا الموجود وهذا الموجود؛ فقد غلطوا، بل لا موجود إلا هذا الإنسان الموصوف بأنه حيوان ناطق، وهذا الفرس الموصوف بأنه حيوان صاهل، وكذلك سائر الحيوانات والموجودات.

فقول القائل: الإنسان مركب من هذا وهذا، إذا أريد به أن هنا شيئاً مركباً، وأن له جزئين متباينين هو مركب منهما؛ كان جاهلاً، بل هو شيء واحد موصوف بصفتين لا يوجد إلا بصفتيه ولا توجد صفتاه إلا به.

وهذا المعنى صحيح؛ وهو أن الإنسان موصوف بأنه حيوان، وأنه ناطق حقيقة، وأنه ذات مستلزمة لصفاتها، لا يوجد الموصوف بدون صفته اللازمة له.

لكن هذا ليس في الخارج تركيباً، وليس في الخارج صفة لازمة ذاتية وأخرى عرضية لازمة للماهية وأخرى لازمة لوجوده، بل ليس في الخارج إلا الموجود المعين، وصفاته تنقسم إلى: لازمة له، وعارضة، وهو لا يوجد بدون شيء من صفاته اللازمة؛ فليس فيها ما هو لازم للذات الموجودة في الخارج، ولكن ليس بلازم لها بل لازم للموجود في الخارج؛ كما يظن ذلك من يظنه من المنطقيين.

وأصل خطأهم أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فإن الذهن يتصور المثلث قبل وجوده في الخارج، وظنوا أن الماهية مغايرة للوجود، وهو صحيح إذا فسرت الماهية بما يتصوره الذهن. وأما أن يكون في الخارج مثلث: له

ماهية ثابتة في الخارج غير الشيء الموجود في الخارج؛ فهذا غلط بيّن. فإذا فهم هذا في صفة المخلوق؛ فالخالق أبعد عما سماه هؤلاء تركيباً.

فإذا قيل: ان الله سبحانه وتعالى حي عليم قدير؛ فهو موصوف بأنه الحي العليم القدير. وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه؛ فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من جزأين، ولا صفات مقومة تكون أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يدعى من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق؛ فهو في الخالق أشد امتناعاً.

ولكن لفظ التركيب مجمل يدخل عند هؤلاء فيه اتصاف الموصوف بصفاته اللازمة له، وليس هذا هو المعقول من لفظ التركيب، وهؤلاء أحدثوا اصطلاحاً لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم إليه أحد من أهل اللغة؛ ولا من طوائف أهل العلم، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع:

أحدها: التركيب من الوجود والماهية؛ لظنهم أن وجود كل ممكن في الخارج غير ماهيته، ومتى أريد بجزء الماهية الداخل فيها يدخل في هذا المتصور، وبلازمها الخارج عنها ما يلزم هذا التصور؛ وهذان المعنيان هما ما يدل عليه اللفظ.

والثاني: التركيب من الجنس والفصل، كقولهم: إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وقد يضمون إلى ذلك التركيب من المعنى العام والخاص؛ يسمى تركيباً من جنس وفصل، أو من خاصة وعرض عام.

الثالث: التركيب من الذات والصفات، كمسمى الحي العالم القادر، وتركيب الجسم من أجزائه الحسية، عند من يقول انه مركب من الجواهر المفردة،...[1] أو تركيبه من الجزئين العقليين، عند من يقول أنه مركب من المادة والصورة.

وأما التركيب الأول والثاني، فنازعهم جمهور العقلاء في ثبوتها في الخارج ويقولون: ليس في الخارج تركيب بهذا الاعتبار.

---

(١) في الأصل كلمة غامضة.

والتركيب الرابع والخامس: فيه نزاع مشهور بين العقلاء، منهم من يثبت في الجسم أحد التركيبين، ومنهم من يقول ليس مركباً لا من هذا، ولا من هذا.

وأما الرابع: فيوافقهم على ثبوته جماهير العقلاء، ما أعلم من ينازعهم فيه نزاعاً معنوياً؛ لكن حكي عن طائفة من أهل النظر، كعبد الرحمن بن كيسان الأصم وغيره؛ أنهم نفوا الأعراض ولم يثبتوا الأعراض زائدة على الجسم، ونفوا كون الحركة زائدة على الجسم. وخالفهم الأكثرون في ذلك.

وهذا ـ والله أعلم ـ نزاع لفظي، وهو أن مسمى الجسم هل يتناول الجسم بأعراضه أم تكون الأعراض زائدة على مسمى الجسم؟ وإلا فعاقل لا ينكر وجود الطعم واللون، والرائحة والحركة، وغير ذلك من الصفات القائمة بالموصوفات.

وهذا يشبه نـزاع الناس في أن الصفات هل هي زائدة على الذات أم لا ؟ فمن أراد بالذات الذات المجردة فالصفات زائدة عليها، ومن أراد بالذات الذات الموصوفة، فليست الصفات مباينة للذات: الموصوفة بصفاتها اللازمة لها.

ثم ان هؤلاء زعموا أنهم ينفون هذه الأنواع؛ فأما الأنواع الأربعة فمن قال: إنها منتفية عن المخلوق فهي عن الخالق أشد انتفاء؛ وأما النوع الرابع: فمن نازع في أن الصفات هل هي زائدة على الذات أم لا ؟ فهذا نزاع لفظي، ومن نازع في ثبوت هذه الصفات في نفس الأمر، ونفى أن يكون لله علم وقدرة ومشيئة، وجعل هذه الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف: فهذا قوله معلوم الفساد بعد التصور التام.

وإذا علم أنه سبحانه حي عليم قدير، ومعنى كونه حيًّا ليس معنى كونه عليماً، ومعنى كونه عليماً ليس معنى كونه قديراً؛ فهذا هو إثبات الصفات.

فإن قال القائل؛ إن معنى كونه عليماً هو معنى كونه مريداً قديراً حياً؛ فهذا مكابرة. وكذلك إذا ادعى أن هذه المعاني هي معنى الذات الموصوفة بها. وإن اعترف بثبوت هذه المعاني لله، وقال: أنا أنفي أن يكون الله مفتقراً إلى ذوات أو معان بها يصير حياً عالماً قادراً: فهذا مناظرة منه لمثبتة الأحوال كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى، وغيرهما ممن يقول: ان له علماً وعالمية؛ وعالميته معنى زائد على علمه.

وهذا القول: قول بعض الصفاتية؛ وجمهورهم ينكرون هذا. ويقولون: بل معنى العلم هو معنى العالم.

وفي مسائل الصفات ثلاثة أمور:

أحدها: الخبر عنه بأنه حي عليم قدير؛ فهذا متفق على إثباته، وهذا يسمى الحكم.

والثاني: أن هذه معان قائمة بذاته، وهذا أيضاً أثبته مثبتة الصفات السلف والأئمة، والمنتسبون إلى السنة من عامة الطوائف.

والثالث: الأحوال. وهو العالمية والقادرية، وهذه قد تنازع فيها مُثبتو الصفات ونفاتها؛ فأبو هاشم وأتباعه يثبتون الأحوال، دون الصفات، والقاضي أبو بكر، وأتباعه: يثبتون الأحوال والصفات، وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات.

وأما جماهير أهل السنة فيثبتون الصفات دون الأحوال، وهذا لبسطه موضع آخر.

والمقصود هنا: الكلام على التركيب لفظاً ومعنى، وبيان أن هؤلاء لهم فيه اصطلاح مخالف لجمهور العقلاء، وأنهم مضطرون إلى الإقرار بثبوت ما نفوه ولكن هؤلاء يقولون: هذا اشتراك، والاشتراك تشبيه، ويقولون: هذه أجزاء، وهذا تركيب من هذه الأجزاء، ثم انهم لا يقدرون على نفي هذا الذي سموه اشتراكاً وتشبيهاً، ولا على نفي هذه الأمور التي سموها أجزاء وتركيباً وتقسيماً، فإنهم يقولون: هو عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ ولذة وملتذ، وعاشق ومعشوق وعشق.

وقد يقولون: هو عالم قادر مريد، ثم يقولون: العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة؛ فيجعلون كل صفة هي الأخرى. ويقولون: العلم هو العالم ـ وقد يقولون: هو المعلوم ـ فيجعلون الصفة هي الموصوف أو هي المخلوقات.

وهذه أقوال رؤسائهم، وهي في غاية الفساد في صريح المعقول؛ فهم مضطرون إلى الإقرار بما يسمونه تشبيهاً وتركيباً، ويزعمون أنهم ينفون التشبيه والتركيب والتقسيم؛ فليتأمل اللبيب كذبهم وتناقضهم، وحيرتهم وضلالهم؛ ولهذا يؤول بهم الأمر إلى الجمع

بين النقيضين، أو الخلو عن النقيضين. ثم إنهم ينفون عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، لزعمهم أن ذلك تشبيه وتركيب. ويصفون أهل الإثبات بهذه الأسماء، وهم الذين أُلزموها بمقتضى أصولهم، ولا حيلة لهم في دفعها. فهم: كما قال القائل:

رمتني بدائهـا وانسلت

وهم لم يقصدوا هذا التناقض؛ ولكن أوقعتهم فيه قواعدهم الفاسدة المنطقية التي زعموا فيها تركيب الموصوفات من صفاتها، ووجود الكليات المشتركة في أعيانها. فتلك القواعد المنطقية الفاسدة التي جعلوها قوانين تمنع مراعاتها الذهن أن يضل في فكره، أوقعتهم في هذا الضلال والتناقض.

ثم إن هذه القوانين فيها ما هو صحيح لا ريب فيه؛ وذلك يدل على تناقضهم وجهلهم، فإنهم قد قرروا في القوانين المنطقية: ان الكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه؛ بخلاف الجزئي، وقرروا أيضـاً أن الكليات لا تكون كلية إلا في الأذهان؛ دون الأعيان. وأن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في الذهن، وهذه قوانين صحيحة.

ثم يدعون ما ادعاه أفضل متأخريهم أن الواجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق عن كل أمر ثبوتي.

أو كما يقوله طائفة منهم: إنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق عن كل أمر ثبوتي وسلبي؛ كما يقول ذلك من يقوله من الملاحدة الباطنية المنتسبين إلى التشيع والمنتسبين إلى التصوف.

أو يقوله طائفة ثالثة: إنه الوجود المطلق لا بشرط كما تقوله طائفة منهم.

وهم متفقون على أن المطلق بشرط الإطلاق عـن الأمـور الوجـوديـة والعـدمـيـة لا يكون في الخارج موجوداً. فالمطلق بشرط الإطلاق عن كل أمر ثبوتي؛ أولى أن لا يكون موجوداً. فإن المقيد بسلب الوجود والعدم نسبته إليهما سواء، والمقيد بسلب الوجود يختص بالعدم دون الوجود، والمطلق لا بشرط إنما يوجد مطلقاً في الأذهان.

وإذا قيل: هو موجود في الخارج؛ فذلك بمعنى أنه يوجد في الخارج مقيداً، لا أنه يوجد في الخارج مطلقاً، فإن هذا باطل؛ وإن كانت طائفة تدعيه. فمن تصور هذا تصوراً تاماً؛ علم بطلان قولهم، وهذا حق معلوم بالضرورة. فهذا القانون الصحيح لم ينتفعوا به في إثبات وجود الرب؛ بل جعلوه مطلقاً بشرط الإطلاق عن النقيضين، أو عن الأمور الوجودية؛ أو لا بشرط، وذلك لا يتصور إلا في الأذهان.

والقوانين الفاسدة أوقعتهم في ذلك التناقض والهذيان، وهم يفرون من التشبيه بوجه من الوجوه؛ ثم يقولون: الوجود ينقسم إلى: واجب وممكن فهما مشتركان في مسمى الموجود، وكذلك لفظ الماهية، والحقيقة، والذات. ومهما قيل: هو ينقسم إلى واجب وممكن. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فقد اشتركت الأقسام في المعنى العام الكلي الشامل لما تشابهت فيه، فهذا تشبيه يقولون به، وهم يزعمون أنهم ينفون كل ما يسمى تشبيهاً، حتى نفوا الأسماء، فكان الغلاة من الجهمية والباطنية لا يسمونه شيئاً فراراً من ذلك.

وأي شيء أثبتوه؛ لزمهم فيه مثل ذلك، وإلا لزم أن لا يكون وجود واجب الوجود ممكناً، وقديماً ومحدثاً، وأن المحدث والممكن لا بد له من قديم ومن المعلوم بالاضطرار أن الوجود فيه محدث ممكن، وأن المحدث الممكن لا بد له من قديم واجب بنفسه؛ فثبوت النوعين ضروري لا بد منه.

وحقيقة الأمر أن لفظ المطلق قد يعنى به ما هو كلي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه. ويمتنع أن يكون شيء موجود في الخارج قائماً بنفسه أو صفة لغيره بهذا الاعتبار؛ فضلاً عن أن يكون رب العالمين الأحد الصمد كذلك.

وقد يراد بالمطلق: المجرد عن الصفات الثبوتية، أو عن الثبوتية والسلبية جميعاً؛ والمطلق لا بشرط الإطلاق. وهذا إذا قدر جعل معيناً خاصاً لا كلياً، فإنه يمتنع وجوده في الخارج أعظم من امتناع الكليات المطلقة بشرط، لكونها كلية. فإن تلك الكليات لها جزئيات موجودة في الخارج، والكليات مطابقة لها.

وأما وجود شيء مجرد عن أن يوصف بصفة ثبوتية وسلبية؛ فهذا يمتنع تحققه في

الخارج كلياً وجزئياً. وكذلك المجرد عن أن يوصف بصفة ثبوتية، بل هذا أوْلى بالامتناع منه. وإذا كان هذا قد شارك سائر الموجودات في مسمى الوجود ولم يميز عنها إلا بالقيود السلبية، وهي قد امتازت عنه بالقيود الوجودية؛ كان كل ممكن في الوجود أكمل من هذا الذي زعموا أنه واجب الوجود، فإن الوجود الكلي مشترك بينه وبينها، ولم يميز عنها إلا بعدم، وامتازت عنه بوجود، فكان ما امتازت به عنه أكمل مما امتاز هو عنها، إذ الوجود أكمل من العدم.

وأما إذا قيل: هو الوجود لا بشرط، فهذا هو الوجود الكلي والطبيعي المطابق لكل موجود، وهذا لا يكون كلياً إلا في الذهن. وأما في الخارج؛ فلا يوجد إلا معيناً، ومن الناس من قال: إن هذا الكلي جزء من المعينات.

فإن كان الأول هو الصواب؛ لزم أن يكون الموجود الواجب معدوماً في الخارج أو أن يكون عين الواجب عين الممكن، كما يقوله من يقوله من القائلين بوحدة الوجود، وإن كان الثاني هو الصواب؛ لزم أن يكون وجوده جـزءاً من كل موجود؛ فيكون الواجب الوجود جزءاً من وجود الممكنات.

ومن المعلوم بصريح العقل أن جزء الشيء لا يكون هو الخالق له كله، بل يمتنع أن يكون خالقاً لنفسه فضلاً عن أن يكون خالقاً لما هو بعضه، إذ الكل أعظم من الجزء، فإذا امتنع أن يكون خالقاً للجزء؛ فامتناع كونه خالقاً للكل أظهر وأظهر.

فصحيح المنطق لم ينتفعوا به في معرفة الله، وباطل المنطق أوقعهم في غاية الكذب والجهل بالله، ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [١]. و ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ [٢].

وهو القائل: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم

(١) سورة النور، آية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٥٧.

الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾ [1].

وهو القائل: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [2].

وقد كان النبي ﷺ يقول إذا قام من الليل ما رواه مسلم في صحيحه: « **اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة! أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون؛ اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم** » [3].

---

(١) سورة الحديد، آية: ٢٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢١٣.

(٣) سبق تخريجه.

فصــل

وتمام الكلام في هذا الباب أنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعاً وعطشاً، وشبعاً ورياً وحباً وبغضاً، ولذة وألماً ورضى وسخطاً، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد: حياة وقدرة، وعلماً وكلاماً، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك. وكذلك لو لم نشهد موجوداً، لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء. فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً عامة ولا أموراً غائبة عن إحساسنا الظاهرة والباطنة، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته.

ثم إن الله تعالى أخبرنا بما وعدنا به في الدار الآخرة من النعيم والعذاب، وأخبرنا بما يؤكل ويشرب وينكح ويفرش وغير ذلك. فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا؛ لم نفهم ما وعدنا به؛ ونحن نعلم مع ذلك أن تلك الحقائق ليست مثل هذه؛ حتى قال ابن

عباس رضي الله عنه: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء، وهذا تفسير قوله: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [1] على أحد الأقوال.

فبين هذه الموجودات في الدنيا وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة وموافقة واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد وأحببناه ورغبنا فيه، أو أبغضناه ونفرنا عنه، وبينهما مباينة ومفاضلة لا يقدر قدرها في الدنيا. وهذا من التأويل الذي لا نعلمه نحن، بل يعلمه الله تعالى؛ ولهذا كان قول من قال: «إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله» حقاً.

وقول من قال: «إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله» حقاً.

وكلا القولين مأثور عن السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

فالذين قالوا إنهم يعلمون تأويله، مرادهم بذلك أنهم يعلمون تفسيره ومعناه، وإلا فهل يحل لمسلم أن يقول إن النبي ﷺ ما كان يعرف معنى ما يقوله ويبلغه من الآيات والأحاديث؟! بل كان يتكلم بألفاظ لها معان لا يعرف معانيها؟!!

ومن قال: إنهم لا يعرفون تأويله؛ أرادوا به الكيفية الثابتة التي اختص الله بعلمها: ولهذا كان السلف: كربيعة، ومالك بن أنس وغيرهما يقولون: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وهذا قول سائر السلف كابن الماجشون، والإمام أحمد بن حنبل، وغيرهم. وفي غير ذلك من الصفات. فمعنى الاستواء معلوم وهو التأويل والتفسير الذي يعلمه الراسخون، والكيفية هي التأويل المجهول لبني آدم وغيرهم الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.

وكذلك ما وعد به في الجنة تعلم العباد تفسير ما أخبر الله به، وأما كيفيته فقد قال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [2].

وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**يقول الله تعالى: اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**» [3].

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥.

(٢) سورة السجدة، آية: ١٧.

(٣) سبق تخريجه.

فما أخبرنا الله به من صفات المخلوقين: نعلم تفسيره ومعناه، ونفهم الكلام الذي خوطبنا به، ونعلم معنى العسل واللحم واللبن، والحرير والذهب والفضة، ونفرق بين مسميات هذه الأسماء وأما حقائقها على ما هي عليه، فلا يمكن ان نعلمها نحن، ولا نعلم متى تكون الساعة. وتفصيل ما اعد الله عز وجل لعباده لا يعلمه ملك مقرب، ولا نبي مرسل؛ بل هذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى.

فإذا كان هذا في هذين المخلوقين، فالأمر بين الخالق والمخلوق اعظم؛ فإن مباينة الله لخلقه وعظمته، وكبريائه وفضله: اعظم واكبر مما بين مخلوق ومخلوق.

فإذا كانت صفات ذلك المخلوق مع مشابهتها لصفات هذا المخلوق: بينهما من التفاضل والتباين ما لا نعلمه في الدنيا ـ ولا يمكن ان نعلمه؛ بل هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى ـ فصفات الخالق عز وجل أولى ان يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، وان يكون هذا من التأويل الذي لا يعلمه كل احد، بل منه ما يعلمه الراسخون، ومنه ما يعلمه الأنبياء والملائكة، ومنه ما لا يعلمه إلا الله.

كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال: إن التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر احد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب.

ولفظ «التأويل» في كلام السلف لا يراد به إلا التفسير، أو الحقيقة الموجودة في الخارج التي يؤول إليها: كما في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾ الآية [1].

وأما استعمال التأويل: بمعنى انه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر أو لمطلق الدليل؛ فهذا اصطلاح بعض المتأخرين؛ ولم يكن في لفظ احد من السلف ما يراد منه بالتأويل هذا المعنى.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٣.

ثم لما شاع هذا بين المتأخرين: صاروا يظنون ان هذا هو التأويل في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[1].

ثم طائفة تقول: لا يعلمه إلا الله، وقالت طائفة: بل يعلمه الراسخون. وكلتا الطائفتين غالطة؛ فإن هذا لا حقيقة له، بل هو باطل، والله يعلم انتفاءه وانه لم يرده. وهذا مثل تأويلات القرامطة الباطنية، والجهمية، وغيرهم، من أهل الالحاد والبدع.

وتلك التأويلات باطلة والله لم يردها بكلامه، وما لم يرده، لا نقول انه يعلم انه مراده، فإن هذا كذب على الله عز وجل؛ والراسخون في العلم لا يقولون على الله تبارك وتعالى الكذب؛ وان كنا مع ذلك قد علمنا بطريق خبر الله عز وجل عن نفسه - بل وبطريق الاعتبار ان لله المثل الأعلى - ان الله يوصف بصفات الكمال: موصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، وهذه صفات كمال. والخالق احق بها من المخلوق؛ فيمتنع ان يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق.

ولولا ان هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي: يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به تفهم وتثبت هذه المعاني لله؛ لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً، ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم، ولا معرفة، ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه. فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا باثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا.

ومن فهم هذه الحقائق الشريفة والقواعد الجليلة النافعة؛ حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان، وانجاب عنه من الشبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من افضل الذين انعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين، ومن سادة أهل العلم والإيمان، وتبين له ان القول في بعض «صفات الله» كالقول في سائرها؛ وان القول في صفاته كالقول في «ذاته»، وان من اثبت صفة دون صفة مما جاء به الرسول ﷺ مع مشاركة احدهما الأخرى فيما به نفاها؛ كان متناقضاً.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٧.

فمن نفى النزول والاستواء، أو الرضى والغضب، أو العلم والقدرة، أو اسم العليم أو القدير، أو اسم الموجود، فراراً بزعمه من تشبيه وتركيب وتجسيم؛ فإنه يلزمه فيما اثبته نظير ما الزمه لغيره فيما نفاه هو واثبت المثبت.

فكل ما يستدل به على نفي النزول والاستواء والرضى والغضب: يمكن منازعه ان يستدل بنظيره على نفي الإرادة، والسمع والبصر، والقدرة والعلم. وكل ما يستدل به على نفي القدرة والعلم والسمع والبصر: يمكن منازعه ان يستدل بنظيره على نفي العليم والقدير، والسميع والبصير. وكل ما يستدل به على نفي هذه الأسماء: يمكن منازعه ان يستدل به على نفي الموجود والواجب.

ومن المعلوم بالضرورة انه لا بد من موجود قديم واجب بنفسه، يمتنع عليه العدم؛ فإن الموجود: اما ممكن ومحدث؛ وإما واجب وقديم. والممكن المحدث لا يوجد إلا بواجب قديم، فإذا كان ما يستدل به على نفي الصفات الثابتة يستلزم نفي الموجود الواجب القديم، ونفي ذلك يستلزم نفي الموجود مطلقاً؛ علم أنّ مَنْ عطل شيئاً من الصفات الثابتة بمثل هذا الدليل كان قوله مستلزماً تعطيل الموجود المشهود.

ومثال ذلك: أنه إذا قال: النزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام، فإنه لا يعقل النزول والاستواء إلا لجسم مركب، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم؛ فيلزم تنزيهه عن الملزوم. أو قال: هذه حادثة، والحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب، وكذلك إذا قال: الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك هو من صفات الأجسام.

فإنه يقال له: وكذلك الإرادة، والسمع، والبصر، والعلم والقدرة: من صفات الأجسام، فإنَّا كما لا نعقل ما ينزل، ويستوي ويغضب ويرضى إلا جسماً؛ لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد ويعلم ويقدر إلا جسماً.

فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته.

قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضانا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا.

فإذا قال: لا يعقل في الشاهد غضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام ولا يعقل نزول إلا الانتقال، والانتقال يقتضي تفريغ حيز وشغل آخر، فلو كان ينزل؛ لم يبق فوق العرش رب.

قيل: ولا يعقل في الشاهد إرادة الا ميل القلب إلى جلب ما يحتاج إليه وينفعه، ويفتقر فيه إلى ما سواه ودفع ما يضره، والله سبحانه وتعالى كما أخبر عن نفسه المقدسة في حديثه الالهي: **« يا عبادي انكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ولن تبلغوا ضري فتضروني »**[1]؛ فهو منزه عن الإرادة التي لا يعقل في الشاهد إلا هي.

وكذلك السمع لا يعقل في الشاهد إلا بدخول الصوت في الصماخ، وذلك لا يكون إلا في أجوف؛ والله سبحانه أحد صمد منزه عن مثل ذلك، بل وكذلك البصر والكلام لا يعقل في الشاهد إلا في محل أجوف؛ والله سبحانه أحد صمد منزه عن ذلك.

قال ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، وسعيد بن جبير، وخلق من السلف: « الصمد » الذي لا جوف له. وقال آخرون: هو السيد الذي كمل في سؤدده، وكلا القولين حق؛ فإن لفظ « الصمد » في اللغة يتناول هذا وهذا، والصمد في اللغة السيد؛ « والصمد » أيضاً المصمد، والمصمد المصمت، وكلاهما معروف في اللغة.

ولهذا قال يحي بن أبي كثير: الملائكة صمد، والآدميون جوف. وهذا أيضاً دليل آخر؛ فإنه إذا كانت الملائكة ـ وهم مخلوقون من النور كما ثبت في صحيح مسلم: عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ انه قال: **« خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من نار، وخلق آدم مما وصف لكم »**

فإذا كانوا مخلوقين من نور: وهم لا يأكلون ولا يشربون؛ بل هم صمد ليسوا جوفاً كالإنسان، وهم يتكلمون ويسمعون ويبصرون ويصعدون وينزلون كما ثبت ذلك بالنصوص الصحيحة، وهم مع ذلك لا تماثل صفاتهم وافعالهم صفات الإنسان

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد حديث رقم ٦٠. وأحمد في المسند ١٥٨/٦، ١٦٨.

وفعله؛ فالخالق تعالى اعظم مباينة لمخلوقاته من مباينة الملائكة للادميين، فان كليهما مخلوق. والمخلوق اقرب إلى مشابهة المخلوق من المخلوق إلى الخالق سبحانه وتعالى.

وكذلك روح ابن آدم تسمع وتبصر وتتكلم وتنزل وتصعد كما ثبت ذلك بالنصوص الصحيحة، والمعقولات الصريحة، ومع ذلك فليست صفاتها، وافعالها كصفات البدن وافعاله.

فإذا لم يجز أن يقال: إن صفات الروح وأفعالها مثل صفات الجسم الذي هو الجسد وهي مقرونة به وهما جميعاً الإنسان، فإذا لم يكن روح الإنسان مماثلاً للجسم الذي هو بدنه؛ فكيف يجوز أن يجعل الرب تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله مثل الجسم وصفاته وأفعاله؟!!

فإن أراد النافي التزام أصله؛ وقال: أنا اقول ليس له كلام يقوم به؛ بل كلامه مخلوق؛ قيل له: فيلزمك في السمع والبصر، فإن البصريين من المعتزلة يثبتون الإدراك. فإن قال: أنا أقول بقول البغداديين منهم ـ فلا أثبت له سمعاً ولا بصراً ولا كلاماً يقوم به؛ بل اقول كلامه مخلوق من مخلوقاته لأن إثبات ذلك تجسيم وتشبيه، بل ولا اثبت له إرادة كما لا يثبتها البغداديون؛ بل اجعلها سلباً أوإضافة فأقول: معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب ولا مكره، أو بمعنى كونه خالقاً وآمراً ـ قيل له: فيلزمك ذلك في كونه حياً عالماً قادراً، فإن المعتزلة مطبقة على إثبات انه حي عالم قادر، وقيل له: انت لا تعرف حياً عالماً قادراً إلا جسماً؛ فإذا جعلته حياً عالماً قادراً؛ لزمك التجسيم والتشبيه.

فإن زاد في التعطيل وقال: أنا لا أقول بقول المعتزلة؛ بل بقول الجهمية المحضة، والباطنية من الفلاسفة، والقرامطة فأنفي الأسماء مع الصفات، ولا اسميه حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا متكلماً إلا مجازاً بمعنى السلب والإضافة: أي هو ليس بجاهل ولا عاجز، وجعل غيره عالماً قادراً ـ قيل له: فيلزمك ذلك في كونه موجوداً واجباً بنفسه قديماً فاعلاً؛ فان جهماً قد قيل: إنه كان يثبت كونه فاعلاً قادراً؛ لأن الإنسان عنده ليس بقادر ولا فاعل، فلا تشبيه عنده في ذلك.

وإذا وصل إلى هذا المقام؛ فلا بد له أن يقول بقول طائفة منهم، فيقول: أنا لا أصفه بصفة وجود ولا عدم، فلا أقول موجود ولا معدوم، أو لا موجود ولا غير موجود، بل امسك على النقيضين فلا اتكلم لا بنفي ولا إثبات.

واما أن يقول: أنا لا أصفه قط بأمر ثبوتي بل بالسلبي؛ فلا اقول موجود بل اقول ليس بمعدوم.

وإما أن يقال: بل هو معدوم؛ فالقسمة حاصرة. فإنه؛ إما أن يصفه بأمر ثبوتي فيلزمه ما الزمه لغيره من التشبيه والتجسيم، وإما ان يقول لا اصفه بالثبوت بل بسلب العدم فلا اقول موجود بل ليس بمعدوم.

وإما أن يلتزم التعطيل المحض فيقول: ما ثم وجود واجب؛ فإن قال بالأول وقال: لا اثبت واحداً من النقيضين: لا الوجود ولا العدم.

قيل: هب انك تتكلم بذلك بلسانك، ولا تعتقد بقلبك واحداً من الأمرين، بل تلتزم الاعراض عن معرفة الله وعبادته وذكره، فلا تذكره قط ولا تعبده ولا تدعوه ولا ترجوه ولا تخافه؛ فيكون جحدك له اعظم من جحد إبليس الذي اعترف به، فامتناعك عن اثبات احد النقيضين لا يستلزم رفع النقيضين في نفس الأمر؛ فإن النقيضين لا يمكن رفعهما؛ بل في نفس الأمر لا بد ان يكون الشي - اي شيء كان - إما موجوداً وإما معدوماً، إما ان يكون، وإما ان لا يكون، وليس بين النفي والإثبات واسطة اصلاً.

ونحن نذكر ما في نفس الأمر سواء جحدته انت أو اعترفت به، وسواء ذكرته او اعرضت عنه؛ فإعراض الإنسان عن رؤية الشمس والقمر والكواكب والسماء لا يدفع وجودها، ولا يدفع ثبوت أحد النقيضين؛ بل بالضرورة «الشمس» إما موجودة، وإما معدومة، فإعراض قلبك ولسانك عن ذكر الله كيف يدفع وجوده ويوجب رفع النقيضين؟! فلا بد ان يكون إما موجوداً وإما معدوماً في نفس الأمر.

وكذلك من قال: أنا لا اقول موجود؛ بل اقول ليس بمعدوم؛ فإنه يقال: سلب احد النقيضين اثبات للآخر، فأنت غيرت العبارة؛ إذ قول القائل: ليس بمعدوم،

يستلزم ان يكون موجوداً، فأما إذا لم يكن معدوماً، إما ان يكون موجوداً؛ وإما ان لا يكون لا موجوداً ولا معدوماً.

وهذا القسم الثالث يوجب رفع النقيضين وهو مما يعلم فساده بالضرورة، فوجب انه إذا لم يكن معدوماً أن يكون موجوداً.

وان قال: بل ألتزمُ انه معدوم؛ قيل له: فمن المعلوم بالمشاهدة والعقل وجود موجودات، ومن المعلوم أيضاً ان منها ما هو حادث بعد ان لم يكن - كما نعلم نحن انا حادثون بعد عدمنا وان السحاب حادث، والمطر والنبات حادث، والدواب حادثة، وامثال ذلك من الآيات التي نبه الله تعالى عليها بقوله: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[1].

وهذه الحوادث المشهودة يمتنع ان تكون واجبة الوجود بذاتها؛ فإن ما وجب وجوده بنفسه امتنع عدمه ووجب قدمه، وهذه كانت معدومة ثم وجدت؛ فدل وجودها بعد عدمها على انها يمكن وجودها ويمكن عدمها، فإن كليهما قد تحقق فيها؛ فعلم بالضرورة اشتمال الوجود على موجوَد محدث ممكن.

فنقول حينئذ: الموجود والمحدث الممكن لا بد له من موجد قديم واجب بنفسه؛ فإنه يمتنع وجود المحدث بنفسه كما يمتنع ان يخلقَ الإنسان نفسه، وهذا من اظهر المعارف الضرورية؛ فإن الإنسان بعد قوته ووجوده لا يُقدر ان يزيد في ذاته عضواً، ولا قدراً، فلا يقصر الطويل ولا يطول القصير، ولا يجعل رأسه اكبر مما هو ولا اصغر، وكذلك ابواه لا يقدران على شيء من ذلك.

ومن المعلوم بالضرورة ان الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك احد؛ لم يقبل عقله ان تكون الضربة

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٦٤.

حدثت من غير محدث؛ بل يعلم انه لا بد للحادث من محدث؛ فإذا قيل: فلان ضربك؛ بكى حتى يضرب ضاربه؛ فكان في فطرته الإقرار بالصانع وبالشرع الذي مبناه على العدل ولهذا قال تعالى: ﴿ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون؟!﴾[1].

وفي الصحيحين: عن جبير بن مطعم انه لما قدم في فداء أسارى بدر قال: «وجدت النبي ﷺ يقرأ في المغرب «بالطور» قال: فلما سمعت هذه الآية ﴿ام خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ أحسست بفؤادي قد انصدع».

وذلك أن هذا تقسيم حاصر ذكره الله بصيغة استفهام الانكار ليبين ان هذه المقدمات معلومة بالضرورة ولا يمكن جحدها، يقول: ﴿ام خلقوا من غير شيء؟!﴾ أي: من غير خالق خلقهم؛ ام هم خلقوا انفسهم؟! وهم يعلمون ان كلا النقيضين باطل؛ فتعين ان لهم خالقاً خلقهم سبحانه وتعالى.

وهنا طرق كثيرة، مثل أن يقال: الوجود اما قديم واما محدث. والمحدث لا بد له من قديم، والموجود اما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب ونحو ذلك. وعلى كل تقدير، فقد لزم ان الوجود فيه موجود قديم واجب بنفسه، وموجود ممكن محدث كائن بعد ان لم يكن. وهذان قد اشتركا في مسمى الوجود، وهو لا يعقل موجود في الشاهد إلا جسما؛ فلزمه ما الزمه لغيره من التشبيه والتجسيم الذي ادعاه.

فعلم ان من نفى شيئاً من صفات الله بمثل هذه الطريقة، فإن نفيه باطل، ولو لم يرد الشرع بإثبات ذلك، ولا دل أيضاً عليه العقل. فكيف ينفي بمثل ذلك ما دل الشرع والعقل على ثبوته؟! فيتبين ان كل من نفى شيئاً من الصفات ـ لأن ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم ـ لزمه ما الزم به غيره، وحينئذ فيكون الجواب مشاركاً.

وأيضاً، فإذا كان هذا لازماً على كل تقدير؛ علم ان الاستدلال به على نفي الملزوم باطل، فإن الملزوم موجود لا يمكن نفيه بحال؛ ولهذا لا يوجد الاستدلال بمثل هذا في كلام احد من سلف الأمة وائمتها، وإنما هو مما احدثته الجهمية والمعتزلة، وتلقاه عنهم

---

(١) سورة الطور، آية: ٣٥.

كثير من الناس: ينفي عن الرب ما يجب نفيه عن الرب؛ مثل ان ينفي عنه النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها: كالجهل، والعجز، والحاجة وغير ذلك. وهذا تنزيه صحيح؛ ولكن يستدل عليه بأن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه فيعارض بما اثبته؛ فيلزمه التناقض.

ومن هنا دخلت الملاحدة الباطنية على المسلمين حتى ردوا عن الإسلام خلقاً عظيماً صاروا يقولون لمن نفى شيئاً عن الرب ـ مثل من ينفي بعض الصفات، أو جميعها أو الأسماء الحسنى ـ ألم تنف هذا؟ لئلا يلزم التشبيه والتجسيم؟! فيقول: بلى: فيقول: وهذا اللازم يلزمك فيما أثبته؛ فيحتاج ان يوافقهم على النفي شيئاً بعد شيء حتى ينتهي امره إلى ان لا يعرف الله بقلبه، ولا يذكره بلسانه، ولا يعبده، ولا يدعوه وان كان لا يجزم بعدمه، بل يعطل نفسه عن الإيمان به، وقد عرف تناقض هؤلاء.

وإن التزم تعطيله وجحده موافقة لفرعون؛ كان تناقضه اعظم؛ فإنه يقال له: فهذا العالم الموجود إذا لم يكن له صانع كان قديماً ازلياً واجباً بنفسه ـ ومن المعلوم ان فيه حوادث كثيرة كما تقدم ـ وحينئذ ففي الوجود قديم ومحدث وواجب وممكن، وحينئذ فيلزمك ان يكون ثم موجودان:

أحدهما: قديم واجب.

والآخر: محدث ممكن.

فيلزمك ما فررت منه من التشبيه والتجسيم، بل هذا يلزمك بصريح قولك، فإن العالم المشهود جسم تقوم به الحركات، فإن الفلك جسم، وكذلك الشمس والقمر والكواكب اجسام تقوم بها الحركات والصفات؛ فجحدت رب العالمين لئلا تجعل القديم الواجب جسماً تقوم به الصفات والحركات؟! ثم في آخر امرك جعلت القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه اجساماً متعددة تشبه غيرها من وجوه كثيرة تقوم بها الصفات والحركات، مع ما فيها من الافتقار والحاجة.

فإن الشمس والقمر والكواكب محتاجة إلى مَحَالِّها التي هي فيها، ومواضعها التي تحملها وتدور بها، والأفلاك كل منها محتاج إلى ما سواه، إلى غير ذلك من دلائل نقصها وحاجتها؟!!.

والمقصود هنا: ان هذا الذي فر من ان يجعل القديم الواجب موجوداً - وموصوفاً بصفات الكمال، لئلا يلزم ما ذكره من التشبيه والتجسيم، وجعل نفي هذا اللازم دليلاً على نفي ما جعله ملزوماً له - لزمه في آخر الأمر ما فر منه من جعله الموجود الواجب جسما يشبه غيره، مع انه وصفه بصفات النقص التي يجب تنزيه الرب عنها ومع انه جحد الخالق جل جلاله؛ فلزمه مع الكفر الذي هو اعظم من كفر عامة المشركين، فإنهم كانوا يقرون بالصانع مع عبادتهم لما سواه، ولزمه مع هذا انه من اجهل بني آدم وافسدهم عقلاً ونظراً واشدهم تناقضاً.

وهكذا يفعل الله بالذين يلحدون في اسمائه وآياته - مع دعوى النظر والمعقول والبرهان والقياس كفرعون واتباعه - قال الله تعالى: ﴿ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وهامان وقارون؛ فقالوا: ساحر كذاب فلما جاءهم بالحق من عندنا قالوا: اقتلوا ابناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم، وما كيد الكافرين إلا في ضلال. وقال فرعون: ذروني اقتل موسى وليدع ربي اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الأرض الفساد. وقال موسى: اني عذت بربّي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب. وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه: اتقتلون رجلاً ان يقول ربي الله، وقد جاءكم بالبينات من ربكم وان يك كاذباً فعليه كذبه، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم، ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب، يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا؟! قال فرعون: ما اريكم إلا ما ارى وما اهديكم إلا سبيل الرشاد. وقال الذي آمن: يا قوم اني اخاف عليكم مثل يوم الأحزاب. مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم، وما الله يريد ظلماً للعباد: ويا قوم إني اخاف عليكم يوم التناد. يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم، ومن يضلل الله فما له من هاد. ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً؛ كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب. الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم، كبر مقتاً عندالله وعند الذين آمنوا، كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار. وقال فرعون: يا هامان ابن لي صرحاً لعلي ابلغ الأسباب. اسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني

لأظنه كاذباً وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون إلا في تباب﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد. يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سُوءُ الدار. ولقد آتينا موسى الهدى واورثنا بني إسرائيل الكتاب هدى وذكرى لأولي الألباب. فاصبر إنّ وَعْدَ الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار. إنَّ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلاَّ كِبَرٌ ما هم ببالغيه فاستعذ بالله انه هو السميع البصير﴾ (٢).

وسبب ذلك أن لفظ «الجسم»، و«التشبيه» فيه إجمال واشتباهٌ كما سنبينه إن شاء الله تعالى؛ فإن هؤلاء النفاة لا يريدون بالجسم الذي نفوه ما هو المراد بالجسم في اللغة، فإن الموصوف بالصفات لا يجب أن يكون هو الجسم الذي في اللغة، كما نقله أهل اللغة باتفاق العقلاء، وسنأتي بذلك، وإنما يريدون بالجسم ما اعتقدوه أنه مركب من اجزاء، واعتقدوا أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من اجزاء، وهذا الاعتقاد باطل. بل الرب موصوف بالصفات، وليس جسماً مركباً لا من الجواهر المفردة ولا من المادة والصورة، كما يدعون، كما سنبينه ان شاء الله تعالى؛ فلا يلزم من ثبوت الصفات لزوم ما ادعوه من المحال، بل غلطوا في هذا التلازم. واما ما هو لازم لا ريب فيه؛ فذاك يجب إثباته لا يجوز نفيه عن الله تعالى. فكان غلطهم باستعمال لفظ مجمل، وإحدى المقدمتين باطلة: إما الأولى وإما الثانية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. وهذه قواعد مختصرة جامعة، وهي مبسوطة في مواضع أخرى.



---

(١) سورة غافر، من الآية: ٢٢ إلى الآية: ٣٧.

(٢) سورة غافر، من الآية: ٥١ إلى الآية: ٥٦.

فصل

إذا تبين هذا فقول السائل: كيف ينزل؟ بمنزلة قوله: كيف استوى؟.

وقوله: كيف يسمع؟ وكيف يبصر؟ وكيف يعلـم ويقدر؟ وكيف يخلق ويرزق؟

وقد تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال من أئمة الإسلام مثل: مالك بـن أنس، وشيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن؛ فإنه قد روي من غير وجه ان سائلا سأل مالكاً عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] كيف استوى؟ فأطرق مالك حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوء، ثم أمر به فأخرج.

ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك، وقد روي هذا الجواب عن أم سلمة رضي الله عنها: موقوفاً ومرفوعاً، ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه، وهكذا سائر الأئمة قولهم يوافق قول مالك: في أنّا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعلم كيفية ذاته، ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب، فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفيته، وكذلك نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته، ونعلم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة ولا نعلم كيفية ذلك، ونعلم معنى الرحمة والغضب والرضا والفرح والضحك ولا نعلم كيفية ذلك.

وأما سؤال السائل: هل يخلو منه العرش أم لا يخلو منه؟ ـ وإمساك المجيب عن هذا لعدم علمه بما يجيب به فإنه إمساكٌ عن الجواب بما لم يعلم حقيقته.

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

وسؤال السائل له عن هذا إن كان نفياً لما اثبته الرسول ﷺ، فخطأ منه، وان كان استرشاداً، فحسن، وإن كان تجهيلاً للمسؤول؛ فهذا فيه تفصيل؛ فإن المثبت الذي لم يثبت إلا ما اثبته الرسول ﷺ ونفى علمه بالكيفية: فقوله سديد لا يرد عليه سؤاله، والمعترض الذي يعترض عليه بهذا السؤال: اعتراضه باطل، فإن ذلك لا يقدح في جواب المجيب.

وقول المسؤول: هذا قول مبتدع ورأي مخترع ـ حيدة منه عن الجواب ـ يدل على جهله بالجواب السديد؛ ولكن لا يدل هذا على أن نفي المعترض لما اخبر به الرسول حق، ولا على أن تأويله بنزول امره ورحمته تأويل صحيح.

ومما يبين ذلك: ان هذا المعترض إما أن يقر بأن الله فوق العرش، وإما أن لا يكون مقراً بذلك. فإن لم يكن مقراً بذلك؛ كان قوله: هل يخلو العرش منه أم لا يخلو؟ كلاماً باطلاً، لأن هذا التقسيم فرع ثبوت كونه على العرش. وإن قال المعترض: أنا ذكرت هذا التقسيم لأنفي نزوله وأنفي العلو ـ لأنه إن قال: يخلو منه العرش، لزم أن يخلو من استوائه على العرش وعلوه عليه، وان لا يكون وقت النزول هو العلي الأعلى، بل يكون في جوف العالم والعالم محيط به.

وإن قال: ان العرش لا يخلو منه.

قيل له: فإذا لم يخل العرش منه لم يكن قد نزل، فإن نزوله بدون خلو العرش منه لا يعقل ـ فيقال لهذا المعترض: هذا الاعتراض باطل لا ينفعك، لأن الخالق سبحانه وتعالى موجود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق. فهو إما ان يكون مبايناً للعالم فوقه، وإما أن يكون مداخلاً للعالم محايثاً، وإما أن يكون لا هذا ولا هذا.

فإن قلت: إنه محايث للعالم بطل قولك، فإنك إذا جوزت نزوله وهو بذاته في كل مكان؛ لم يمتنع عندك خلو ما فوق العرش منه بل هو دائماً خال منه، لأنه هناك ليس عندك شيء، ثم يقال لك: وهل يعقل مع هذا أن يكون في كل مكان وأنه مع هذا ينزل إلى السماء الدنيا؟.

فإن قلت: نعم؛ قيل لك: فإذا نزل هل يخلو منه بعض الأمكنة أو لا يخلو؟ فإن قلت: يخلو منه بعض الأمكنة؛ كان هذا نظير خلو العرش منه. فان قلت: لا يخلو منه مكان؛ كان هذا نظير كون العرش لا يخلو منه. فإن جوزت هذا؛ كان لخصمك أن يجوز هذا.

فقد لزمك على قولك ما يلزم منازعك، بل قولك ابعد عن المعقول، لأن نزول من هو فوق العالم اقرب إلى المعقول من نزول من هو حالٌّ في جميع العالم فإن نزول هذا لايعقل بحال، وما فررت منه من الحلول وقعت في نظيره، بل منازعك الذي يجوز أن يكون فوق العالم وهو اعظم عنده من العالم وينزل إلى العالم اشد تعظيماً لله منك، ويقال له: هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محايث للآخر؟.

فإن قال: لا؛ بطل قوله. وإن قال: نعم؛ قيل له: فليعقل أنه فوق العرش وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، فإن هذا اقرب إلى العقل مما إذا قلت: إنه حالٌّ في العالم.

وإن قلت؛ إنه لا مباين للعالم ولا مداخل له.

قيل لك: فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة فإذا قال: نعم يعقل ذلك، فيقال له: فإن جاز وجود موجود قائم بنفسه ليس هو مبايناً للعالم ولا محايثاً له، فوجود مباين للعالم ينزل إلى العالم ولا يخلو منه ما فوق العالم أقرب إلى المعقول؛ فإنك إن كنت لا تثبت من الوجود إلا ما تعقل له حقيقة في الخارج، فأنت لا تعقل في الخارج موجودين قائمين بأنفسهما ليس أحدهما داخلاً في الآخر ولا محايثاً له، وإن كنت تثبت ما لا تعقل حقيقته في الخارج، فوجود موجودين أحدهما مباين للآخر اقرب إلى المعقول؛ ونزول هذا من غير خلو ما فوق العرش منه اقرب إلى المعقول من كونه لا فوق العالم ولا داخل العالم، فإن حكمت بالقياس؛ فالقياس عليك لا لك، وإن لم تحكم به؛ لم يصح استدلالك على منازعك به.

وأما قول السائل: ليس هذا جوابي بل هو حَيدة عن الجواب:

فيقال له: الجواب على وجهين: جواب معترض نافٍ لنزوله وعلوه، وجواب مثبت لنزوله وعلوه.

وأنت لم تسأل سؤال مستفت، بل سألت سؤال معترض ناف.

وقد تبين لك أن هذا الاعتراض ساقط لا ينفعك، فإنه سواء قيل: إنه يخلو منه العرش أو قيل لا يخلو منه العرش، ليس في ذلك ما يصحح قولك انه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا قولك إنه بذاته في كل مكان. وإذا بطل هذان القولان تعين « الثالث » وهو: أنه سبحانه وتعالى فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، وإذا كان كذلك؛ بطل قول المعترض.

هذا إن كان المعترض غير مقر بأنه فوق العرش وقد سئل بعض أئمة نفاة العلو عن النزول فقال: ينزل أمره. فقال له السائل: فممن ينزل؟ ما عندك فوق العالم شيء فممن ينزل الأمر؟ من العدم المحض!! فبهت.

وإن كان المعترض من المثبتة للعلو، ويقول: إن الله فوق العرش؛ لكن لا يقر بنزوله؛ بل يقول بنزول ملك أو يقول بنزول أمره الذي هو مأمور به، وهو مخلوق من مخلوقاته؛ فيجعل النزول مفعولاً محدثاً يحدثه الله في السماء كما يقال مثل ذلك في استوائه على العرش.

فيقال له: هذا التقسيم يلزمك فإنك إن قلت: إذا نزل يخلو منه العرش؛ لزم المحذور الأول.

وإن قلت: لا يخلو منه العرش؛ أَثْبَتَّ نزولاً مع عدم خلو العرش منه، وهذا لا يعقل على أصلك.

وإن قال: إنما أثبت ذلك في بعض مخلوقاته؛ قيل له: أي شيء أثبته مع عدم فعل اختياري يقوم بنفسه كان غير معقول من هذا الخطاب؛ لا يمكن أن يراد به أصلاً، مع تحريف الكلم عن مواضعه؛ فجمعت بين شيئين: بين أن ما أثبته لا يمكن أن يعقل

من خطاب الرسول ﷺ، وبين أنك حرفت كلام الرسول ﷺ. فإن قلت: الذي ينزل ملك. قيل: هذا باطل من وجوه:

منها: ان الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض، كما قال تعالى: ﴿ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده﴾[1]؛ وقال تعالى: ﴿وما نتنزل إلا بأمر ربك﴾[2].

وفي الصحيحين: عن أبي هريرة، وأبي سعيد رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ أنه قال: «**يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو اعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: اتيناهم وهم يصلون، وتركناهم وهم يصلون**»[3].

وكذلك ثبت في الصحيح: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن لله ملائكة سياحين فضلاً، يتتبعون مجالس الذكر. فإذا مروا على قوم يذكرون الله تعالى، ينادون: هلموا إلى حاجتكم فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا. قال فيسألهم ربهم - وهو أعلم بهم -: ما يقول عبادي؟ قال فيقولون: يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك**»[4].

وفي رواية لمسلم: «**ان لله ملائكة سيارة فضلاً عن كتاب الناس يتبعون مجالس الذكر، فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر؛ قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضاً حتى يملأوا ما بينهم وبين سماء الدنيا، فإذا تفرقوا، عرجوا أو صعدوا إلى السماء. قال: فيسألهم الله عز وجل - وهو أعلم بهم -، من أين جئتم؟ فيقولون:**

---

(١) سورة النحل، آية: ٢.

(٢) سورة مريم، آية: ٦٤.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) الحديث أخرجه النسائي في السهور باب ٤٦. والترمذي في الدعوات باب ١٢٩. والدارمي في الرقاق باب ٥٨. والإمام أحمد في المسند ١/٣٨٧، ٤٤١، ٤٥٢، ٢/٢٥١.

جئنا من عند عبادك في الأرض يسبحونك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك، ويسألونك» . الحديث بطوله.

الوجه الثاني أنه قال فيه: «من يسألني فأعطيه؟ من يدعوني فأستجيب له؟ من يستغفرني فأغفر له؟».

وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله، بل الذي يقول الملك ما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: **«إذا أحب الله العبد نادى جبريل إني أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء ان الله يحب فلاناً فأحبوه؛ فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض»** [1]، وذكر في البغض مثل ذلك.

فالملك إذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب؛ بل يقول: إن الله أمر بكذا أو قال كذا. وهكذا إذا امر السلطان منادياً ينادي فإنه يقول: يا معشر الناس! امر السلطان بكذا، ونهى عن كذا، ورسم بكذا، لا يقول امرت بكذا، ونهيت عن كذا، بل لو قال ذلك بودر إلى عقوبته.

وهذا تأويل من التأويلات القديمة للجهمية، فإنهم تأولوا تكليم الله لموسى عليه السلام بأنه أمر ملكا فكلمه، فقال لهم أهل السنة: لو كلمه ملك لم يقل ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [2] بل كان يقول كما قال المسيح عليه السلام: ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم﴾ [3].

فالملائكة رسل الله إلى الأنبياء تقول كما كان جبريل عليه السلام يقول لمحمد ﷺ: ﴿وما نتنزل إلا بأمر ربك، له ما بين ايدينا وما خلفنا وما بين ذلك﴾ [4].

ويقول: إن الله يأمرك بكذا ويقول كذا، لا يمكن أن يقول ملك من الملائكة ﴿انني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾، ولا يقول «من يدعوني فأستجيب له؟ من

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ٦، والأدب باب ٤١، والتوحيد باب ٣٣. ومسلم في البر حديث ٥٧. والترمذي في تفسير سورة ١٩. وأحمد ٢/٢٦٧، ٣٤١، ٤١٣، ٤٨٠.

(٢) سورة طه، آية: ١٤.

(٣) سورة المائدة، آية: ١١٧.

(٤) سورة مريم، آية: ٦٤.

يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ »، ولا يقول لا يسأل عن عبادي غيري، كما رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما، وسندهما صحيح أنه يقول: [لا أسأل عن عبادي غيري].

وهذا أيضاً مما يبطل حجة بعض الناس، فإنه احتج بما رواه النسائي في بعض طرق الحديث أنه يأمر منادياً فينادي، فإن هذا إن كان ثابتاً عن النبي ﷺ، فإن الرب يقول ذلك، ويأمر منادياً بذلك؛ لا ان المنادي يقول « من يدعوني فأستجيب له؟ » ومن روى عن النبي ﷺ أن المنادي يقول ذلك، فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله ﷺ. فإنه ـ مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف ـ فاسد في المعقول، فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين، كما روى بعضهم ينزل بالضم، وكما قرأ بعضهم (وكلم اللهَ موسى تكليماً)، ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى.

وإن تأوّل ذلك بنزول رحمته أو غير ذلك، قيل: الرحمة التي تثبتها إما أن تكون عيناً قائمة بنفسها، وإما أن تكون صفة قائمة في غيرها.

فإن كانت عيناً وقد نزلت إلى السماء الدنيا، لم يمكن ان تقول من يدعوني فأستجيب له؟ كما لا يمكن الملك أن يقول ذلك.

وإن كانت صفة من الصفات، فهي لا تقوم بنفسها؛ بل لا بد لها من محل ثم لا يمكن الصفة أن تقول هذا الكلام ولا محلها. ثم إذا نزلت الرحمة إلى السماء الدنيا ولم تنزل إلينا، فأي منفعة لنا في ذلك؟

وإن قال: بل الرحمة ما ينزله على قلوب قوّام الليل في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة وطيب الدعاء والمعرفة، وما يحصل في القلوب من مزيد المعرفة بالله والإيمان به وذكره وتجليه لقلوب أوليائه، فإن هذا أمر معروف يعرفه قوام الليل، قيل له: حصول هذا في القلوب حق، لكن هذا ينزل إلى الأرض إلى قلوب عباده لا ينزل إلى السماء الدنيا، ولا يصعد بعد نزوله، وهذا الذي يوجد في القلوب يبقى بعد

طلوع الفجر؛ لكن هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه وتعالى.

كما وصف نفسه «بالنزول عشية عرفة» فـي عدة أحاديث صحيحة، وبعضها في صحيح مسلم: عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: **«ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة وانه عز وجل ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة فيقول: ما أراد هؤلاء»** [1] ؟.

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا كان يوم عرفة ان الله ينزل إلى سمـاء الدنيا يباهي بأهل عرفة الملائكة فيقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً ضاحين من كل فج عميق»** [2].

وعن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله ينزل إلى السماء الدنيا يباهي بأهل عرفة المـلائكة ويقول: انظروا إلى عبادي اتوني شعثاً غبراً»** [1].

فوصف أنه يدنو عشية عرفة إلى السماء الدنيا ويباهي الملائكة بالحجيج فيقول انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً ما أراد هؤلاء؟ فإنه من المعلوم أن الحجيج عشية عرفة ينزل على قلوبهم من الإيمان والرحمة والنور والبركة ما لا يمكن التعبير عنه، لكن ليس هذا الذي في قلوبهم هو الذي يدنو إلى السماء الدنيا، ويباهي الملائكة بالحجيج.

والجهمية ونحوهم من المعطلة: إنما يثبتون مخلوقاً بلا خالق، وأثراً بلا مؤثر، ومفعولاً بلا فاعل، وهذا معروف من أصولهم، وهذا من فروع اقوال الجهمية.

وأيضاً فيقال له: وصف نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بأنه ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [3] وبأنه استوى إلى السماء وهي دخان،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في الحج حديث ٤٣٦. وابن ماجة في المساجد باب ١٩، والمناسك باب ٥٦. وأحمد ١٨٦/٢.

(٣) سورة الحديد، آية: ٤.

وبأنه نادى موسى وناجاه في البقعة المباركة من الشجرة، وبالمجيء والإتيان في قوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (١) وقال: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ربك، أو يأتي بعض آيات ربك﴾ (٢).

والأحاديث المتواترة عن النبي ﷺ في إتيان الرب يوم القيامة كثيرة، وكذلك إتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة، وهذا مما احتج به السلف على من ينكر الحديث فبينوا له أن القرآن يصدق معنى هذا الحديث، كما احتج به إسحاق بن راهويه على بعض الجهمية بحضرة الأمير عبدالله بن طاهر: امير خراسان.

قال أبو عبدالله الرباطي: حضرت يوما مجلس الأمير عبدالله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق بن راهويه، فسئل عن حديث النزول اصحيح هو؟.

فقال: نعم، فقال له بعض قواد عبدالله: يا أبا يعقوب! اتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ قال أَثْبِتْه فوق، حتى اصف لك النزول، فقال له الرجل: أَثْبَتُّهُ فوق، فقال له إسحاق: قال الله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (١).

فقال الأمير عبدالله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا يوم القيامة!! فقال إسحاق: أَعَزَّ الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة، من يمنعه اليوم؟!!.

ثم بعد هذا، إذا نزل هل يخلو منه العرش أو لا يخلو؟ هذه مسألة أخرى تكلم فيها أهل الإثبات.

فمنهم من قال: لا يخلو منه العرش، ونقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد، وعن إسحاق بن راهويه، وحماد بن زيد وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم.

ومنهم من أنكر ذلك، وطعن في هذه الرسالة، وقال: راويها عن أحمد بن حنبل مجهول لا يعرف.

---

(١) سورة الفجر، آية: ٢٢.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٥٨.

والقول الأول معروف عند الأئمة؛ كحماد بن زيد، وإسحاق بن راهويه وغيرهما.

قال الخلال في «كتاب السنة»: حدثنا جعفر بن محمد الفريابي، حدثنا أحمد بن محمد المقدمي: حدثنا سليمان بن حرب، قال: سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل! الحديث الذي جاء: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا» يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء.

ورواه ابن بطة في كتاب «الإبانة» فقال: حدثني أبو القاسم حفص بن عمر الاردبيلي، حدثنا أبو حاتم الرازي، حدثنا سليمان بن حرب، قال سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل! الحديث الذي جاء **«ينزل الله إلى سماء الدنيا»** أيتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء.

وقال ابن بطة: وحدثنا أبو بكر النجاد، حدثنا أحمد بن علي الأبار، حدثنا علي بن خشرم، قال: قال إسحاق بن راهويه: دخلت على عبدالله بن طاهر، فقال: ما هذه الأحاديث التي تروونها قلت: أي شيء، أصلح الله الأمير؟ قال: تروون ان الله ينزل إلى السماء الدنيا!! قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام. قال: اينزل ويدع عرشه؟ قال: فقلت: يقدر أن ينزل من غير ان يخلو العرش منه. قال: نعم. قلت: ولم تتكلم في هذا؟!.

وقد رواها اللالكائي أيضاً بإسناد منقطع، واللفظ مخالف لهذا. وهذا الإسناد أصح. وهذه والتي قبلها حكايتان صحيحتان رواتها أئمة ثقات. فحماد بن زيد يقول: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء، فأثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه، وعبدالله بن طاهر ـ وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان كان يعرف أن الله فوق العرش، واشكل عليه أن ينزل لتوهمه أن ذلك يقتضي ان يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ فقال له الأمير: نعم، فقال له إسحاق: لم تتكلم في هذا؟ يقول: فإذا كان قادراً على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه، فلا يجوز ان يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش، وكان هذا اهون من اعتراض من يقول: ليس فوق العرش شيء، فينكر هذا وهذا.

ونظيره ما رواه أبو بكر الاثرم في « السنة »، قال: حدثنا إبراهيم بن الحارث يعني العبادي، قال: حدثني الليث بن يحي؛ قال: سمعت إبراهيم بن الأشعث يقول: سمعت الفضيل بن عياض يقول: إذا قال الجهمي انا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يشاء.

اراد الفضيل بن عياض رحمه الله مخالفة الجهمي الذي يقول أنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية فلا يتصور منه إتيان ولا مجيء ولا نزول ولا استواء ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه.

ومثل ذلك ما يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف أنهم قالوا في حديث النزول: يفعل الله ما يشاء.

قال اللالكائي: حدثنا المسير بن عثمان، حدثنا أحمد بن الحسين: حدثنا أحمد بن علي الأبار، قال: سمعت يحي بن معين يقول: إذا سمعت الجهمي يقول: أنا أكفر برب ينزل؛ فقل: أنا أومن برب يفعل ما يريد: فإن بعض من يعظمهم وينفي قيام الأفعال الاختيارية به - كالقاضي أبي بكر، ومن اتبعه، وابن عقيل، والقاضي عياض، وغيرهم - يحمل كلامهم على أن مرادهم بقولهم: « يفعل ما يشاء » أن يحدث شيئاً منفصلاً عنه من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً. وهذا أوجبه أصلان لهم:

أحدهما: ان الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [1] وأمثاله: ان ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، بل حاله قبل أن يخلق وبعدما خلق سواء، لم يتجدد عندهم إلا إضافة ونسبة وهي أمر عدمي؛ لا وجودي، كما يقولون مثل ذلك في كونه يسمع أصوات العباد، ويرى أعمالهم وفي كونه كلم موسى وغيره، وكونه أنزل القرآن، أو نسخ منه ما نسخ؛ وغير ذلك، فإنه لم يتجدد عندهم إلا مجرد « نسبة » و « إضافة » بين الخالق والمخلوق، وهي أمر عدمي، لا وجودي.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

وهكذا يقولـون في استوائه على العرش إذا قالوا : انه فوق العرش، وهذا قول ابن عقيل وغيره، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى. ويسمي ابن عقيل هذه « النسبة » الأحوال؛ ولعله يشبهها بالأحوال التي يثبتها من يثبتها من النظار، ويقولون هي لا موجودة ولا معدومة، كما يقول ذلك أبو هاشم، والقاضيان: أبو بكر، وأبو يعلى، وأبو المعالي الجويني في أول قوليه.

وأكثر الناس خالفوهم في هذا الأصل، وأثبتوا له تعالى فعلاً قائماً بذاته، وخلقاً غير المخلوق - ويسمى التكوين - وهو الذي يقول به قدماء الكلابية، كما ذكره الثقفي والضبعي وغيرهما من أصحاب أبي بكر محمد بن خزيمة في العقيدة التي كتبوها وقرؤوها على أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة لما وقع بينهم النزاع في مسألة القرآن.

وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى وجمهور الحنفية والحنبلية وأئمة المالكية والشافعية، وهو الذي ذكره البغوي في « شرح السنة » عن أهل السنة، وذكره البخاري عن إجماع العلماء، كما بسط ذلك في مواضع أخر.

والأصل الثاني: نَفْيُهُم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته ومشيئته، ويسمون ذلك حلول الحوادث. فلما كانوا نفاة لهذا، امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري، يحصل بقدرته ومشيئته؛ لا لازم ولا متعد؛ لا نزول ولا مجيء، ولا استواء ولا إتيان، ولا خلق، ولا إحياء، ولا إماتة، ولا غير ذلك. فلهذا فسروا قول السلف بالنزول بأنه يفعل ما يشاء، على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل؛ لكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به.

والفضيل بن عياض رحمه الله لم يرد أنه يخلو منه العرش؛ بل أراد مخالفة الجهمية؛ فإن قوله: « يفعل ما يشاء » لا يتضمن أنه لا بد أن يكون تحت العرش بل كلامه من جنس كلام أمثاله من السلف: كالأوزاعي، وحماد بن زيد، وغيرهما. ومنهم من أنكر ما روي عن أحمد في رسالته إلى مسدد، وقال: راويها عن أحمد مجهول لا يعرف في أصحاب أحمد مَنْ اسمه أحمد بن محمد البردعي.

وأهل الحديث في هذا على ثلاثة أقوال:

منهم من ينكر أن يقال: يخلو أو لا يخلو، كما يقول ذلك الحافظ عبدالغني المقدسي وغيره.

ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش. وقد صنف أبو القاسم عبدالرحمن بن أبي عبدالله بن محمد بن منده مصنفاً في الإنكار على من قال: لا يخلو منه العرش، وسماه: «الرد على من زعم أن الله في كل مكان، وعلى من زعم أن الله ليس له مكان، وعلى من تأول النزول على غير النزول».

وذكر أنه سئل عن حديث أخرجه أبو سعيد النقاش في «أقوال أهل السنة»، عن أبي الحسن محمد بن علي المروزي، عن محمد بن إبراهيم الدينوري، عن علي بن أحمد بن محمد بن موسى، عن أحمد بن محمد البردعي التميمي، قال: لما أشكل على مسدد بن مسرهد أمر السنة، وما وقع فيه الناس من القدر والرفض والاعتزال والإرجاء وخلق القرآن كتب إلى أحمد بن حنبل: أن اكتب إلي سنة رسول الله ﷺ فكتب إليه:

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد، ثم ذكر فيها: وينزل الله إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، وعن حديث روي عن إسحاق بن راهويه في هذا المعنى.

وزعم عبدالرحمن أن هذا اللفظ لفظ منكر في الحديث عنهما وعن غيرهما، وحكمه عند أهل الأثر حكم حديث منكر، وقال: أحمد بن محمد البردعي مجهول، لا يعرف في أصحاب أحمد من اسمه أحمد بن محمد فيمن روى عن أحمد بن محمد بن حنبل كأحمد بن محمد بن هانىء، وأبي بكر الأثرم، وأحمد بن محمد بن الحجاج، وأبي بكر المروذي، وأحمد بن محمد بن عيسى البراني القاضي، وأحمد بن محمد الصائغ، وأحمد بن محمد بن غالب القاص غلام خليل، وأحمد بن محمد بن مزيد الوراق.

وزاد ابن الجوزي: أحمد بن محمد بن خالد أبا بكر القاضي، أحمد بن خالد أبا العباس البراني، وأحمد بن محمد بن عبدالله بن صدقة، وأحمد بن محمد بن عبدالله بن صالح الأسدي، وأحمد بن محمد بن عبدالحميد الكوفي، وأحمد بن محمد بن يحيي

الكحال، وأحمد بن محمد بن البخاري، وأحمد بن محمد بن بطة، وذكر أحمد بن الحسن أبا الحسن الترمذي؛ وأحمد بن سعيد وقيل: أبي الأشعبة الترمذي.

وذكر في المحمدين: محمد بن إسماعيل الترمذي، قال: ولم يعد هذا فيمن روى عن مسدد أيضاً. قال: وهذا الحديث رواه عن النبي ﷺ جماعة من الصحابة على لفظ واحد منهم: أبو بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وعثمان بن أبي العاص، ومعاذ بن جبل، وأبو أمامة، وعقبة بن عامر، وأبو ثعلبة الخشني، ورفاعة بن عرابة الجهني، وعبادة بن الصامت، وعمر بن عبسة، وأبو هريرة، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري، وجابر بن عبدالله، وجبير بن مطعم، وأنس بن مالك، وعائشة، وأم سلمة، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين، ولم يقل أحد منهم هذا اللفظ؛ ولا من رواه من الصحابة والتابعين والأئمة بعدهم.

ثم ساق الأحاديث بألفاظها؛ وذكر أن أحداً منهم لم يقل هذا اللفظ. قال: وهو لفظ موافق لرأي من زعم أنه لا يخلو منه مكان، ورأي من زعم أنه ليس له مكان.

قال: وتأويل من تأول النزول على غير النزول مخالف لقول من قال: ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة، ولقوله: فلا يزال كذلك إلى الفجر.

قلت: القائلون بذلك لم يقولوا: إن هـذا اللفظ في الحديث؛ وليس في الحديث أيضاً أنه لا يخلو منه العرش أو يخلو منه العرش؛ كما يدعيه المدعون لذلك، فليس في الحديث لا لفظ المثبتين لذلك، ولا لفظ النفاة له. وهؤلاء يقولون: إنهم يتأولون النزول على غير النزول؛ بل قد يكون من هؤلاء من ينفي نزولاً يقوم به، ويجعل النزول مخلوقاً منفصلاً عنه؛ وعامة رد ابن مندة المستقيم إنما يتناول هؤلاء؛ لكنه زاد زيادات نسب لأجلها إلى البدعة؛ ولهذا كانوا يفضلون أباه أبا عبدالله عليه، وكان إسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي وغيره يتكلمون فيه في ذلك كما هو معروف عنهم.

قال عبدالرحمن: قال أبي في الرد على من تأول النزول على غير النزول واحتج في

إبطال الأخبار الصحاح بأحاديث موضوعة، وادعى المدبر أنه يقول بحديث النزول فحرفه على من حضر مجلسه، وأنكر في خطبته ما أنزل الله في كتابه من حجته، وما بين الرسول ﷺ من أنه ينزل بذاته، وتأول النزول على معنى الأمر والنهي؛ لا حقيقة النزول. وزعم أن أئمتهم العارفين بالأصول ينزهون الله عن التنقلات فأبطل جميع ما أخرج في هذا الباب إذ كان مذهبه غير ظاهر الحديث، واعتماده على التأويل الباطل والمعقول الفاسد.

وقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [1] نفي التشبيه من جميع الجهات وكل المعاني، ولكن البائس المسكين لم يجد الطريق إلى ثلب الأئمة إلا بهذا الطريق الذي هو به أولى، ثم قصد تعليل حديث النزول بما لا يعد علة ولا خلافاً من قول الراوي «ينزل» و «يقول إذا مضى نصف الليل» وقال بعضهم «ثلث الليل، ونصف الليل».

قال ابن مندة: وليس هذا اختلافاً ولكنه جهل، واحتج معها بحديث محمد بن يزيد ابن سنان، عن أبيه، عن زيد بن أبي أنيسة، عن طارق، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «انه يأمر منادياً ينادي كل ليلة».

وهذا حديث موضوع موافق لمذهبه. زعم أن يحي بن سعيد القطان، وابن مهدي، والبخاري، ومسلماً: أخرجوا في كتبهم مثل هؤلاء الضعفاء المتروكين ترددا منه وجهلاً، وأعاد حديث أبي هشام الرفاعي عن حفص. رواه محاضر وغير واحد، قال: **«إن الله ينزل كل ليلة»**.

وكذلك حديث طارق رواه عن عبيد الله بن عمر. عن زيد بن أبي أنيسة عن طارق. عن سعيد بن جبير. عن ابن عباس قوله: **«ان الله ينزل كل ليلة»**.

وأما حديث الحسن؛ عن عثمان بن أبي العاص فقد تقدم الكلام عليه فيما ذكرنا؛ وليس في هذه الأحاديث ولا رواتها ما يصح؛ قال ولو سكت عن معرفة الحديث كان أجمل به وأحسن؛ إذ قد سلب الله معرفته وأرسخ في قلبه تبطيل الأخبار الصحاح واعتماد معقوله الفاسد.

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

قلت فهذا نقل عبدالرحمن لكلام أبيه، وأبوه أعلم منه وأفقه وأسد قولاً. ثم قال أبو القاسم عبدالرحمن بن أبي عبدالله بن مندة هذا. قال: حدثنا محمد بن محمد بن الحسن، حدثنا عبدالله بن محمد الوراق، حدثنا زكريا بن يحي الساجي، ثم قال عبدالرحمن: حدثني أحمد بن نصر قال: كنت عند سليمان بن حرب فجاء إليه رجل كلاميٌّ من أصحاب الكلام فقال له: تقولون إن الله علّى عرشه لا يزول؛ ثم ترون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ فقال: عن حماد بن زيد: إن الله على عرشه ولكن يقرب من خلقه كيف شاء.

قال عبدالرحمن: ومن زعم أن حماد بن زيد وسليمان بن حـرب، أرادا بقولهما يقرب من خلقه كيف شاء؛ أرادا أن لا يزول عن مكانه؛ فقد نسبهما إلى خلاف ما ورد في الكتاب والسنة.

قال: وحدثنا عبدالصمد بن محمد المعاصمي ببلخ أنبأنا إبراهيم بن أحمد المستملي، قال أنبأنا عبدالله بن أحمد بن حراش، قال: حدثنا أحمد بن الحسن بن زياد، حدثنا إبراهيم بن الأشعث قال: سمعت الفضيل بن عياض يقول: إذا قال لك الجهمي: أنا لا أومن برب يزول عن مكانه، فقـل له أنا أومن برب يفعل ما يشاء.

قال: رواه جماعة عن فضيل بن عياض. قال: ولم يرد به أحد أن الله يفعل ما ذهب إليه الزنادقة، فلا يبقى خلاف بين من يقول: أنا أكفر برب ينزل ويصعد وبين من يقول: أنا أومن برب لا يخلو منه العرش في إبطال ما نطق به الكتاب والسنة.

ثم رُوى بإسناده عن الفضيل بن عياض: إذا قال الجهمي أنا أكفر برب ينزل ويصعد، فقل آمنت بـرب يفعل ما يشاء.

قلت: زكريا بن يحي الساجي أخذ عنه أبو الحسن الأشعري ما أخذه من أصول أهل السنة والحديث وكثير مما نقل في كتاب «مقالات الإسلاميين» من مذهب أهل السنة والحديث، وذكر عنهم ما ذكره حماد بن زيد من أنه فوق العرش وأنه يقرب من خلقه كيف شاء.

ومعنى ذلك عنده وعند من ينفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته: أنه يخلق أعراضاً في بعض المخلوقات يسميها نزولاً كما قال: انه يخلق في العرش معنى يسميه استواء.

وهو عند الأشعري تقريب العرش إلى ذاته من غير أن يقوم به فعل، بل يجعل أفعاله اللازمة كالنزول والاستواء كأفعاله المتعدية كالخلق والإحسان، وكل ذلك عنده هو المفعول المنفصل عنه.

والأشعري وأئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر وغيره يقولون: إن الله فوق العرش بذاته، ولكن يقولون في النزول ونحوه من الأفعال هذا القول بناء على أصلهم في نفي قيام الحوادث به، والسلف الذين قالوا يفعل ما يشاء وينزل كيف شاء وكما شاء، والفضيل بن عياض الذي قال: إذا قال لك الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنا أومن برب يفعل ما يشاء، مرادهم نقيض هذا القول.

ورد أبي عبدالله بن مندة متناول لهؤلاء، وعلى هذا فلا يبقى خلاف بين من يقول ينزل ويصعد، وبين من ينفي ذلك، وذلك لأن الأفعال المنفصلة لم ينازع فيها أحد من المسلمين، فعلم أن مراد هؤلاء إثبات الفعل الاختياري القائم به؛ ولكنهم مع هذا ليس في كلامهم أنهم كانوا يعتقدون خلو العرش منه، وأنه لا يبقى فوق العرش؛ كما ذكره عبدالرحمن وزعم أنه معنى الحديث.

وروى بإسناده من «كتاب السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل قال أخبرنا محمد بن محمد بن الحسن؛ حدثني أبي حدثنا أحمد بن محمد بن عمر اللبناني، حدثنا عبدالله بن أحمد بن حنبل، حدثنا أبي، حدثنا موسى بن داود أبو معمر، حدثنا عباد بن العوام، قال: قدم علينا شريك فسألته عن الحديث: **«إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان»**.

قلنا: إن قوماً ينكرون هذه الأحاديث!! قال فما يقولون؟ قلنا: يطعنون فيها، فقال: إن الذين جاءوا بهذه الأحاديث هم الذين جاءوا بالقرآن وبالصلاة وبالحج وبالصوم، فما يعرف الله إلا بهذه الأحاديث.

قال: وأما حديث إسحاق بن راهويه، فرواه إسماعيل الترمذي وذكر عن ابن أبي حاتم أنهم تكلموا فيه.

قال: والحديث حدث به أحمد بن موسى بن بريدة[1] عن أحمد بن عبدالله بن محمد

---

(١) في نسخة: «بن مردوية» بدلاً من «بريدة».

ابن بشير، عن الترمذي: سمعت إسحاق بن راهويه يقول: اجتمعت الجهمية إلى عبدالله ابن طاهر يوماً فقالوا له: أيها الأمير؛ إنك تقدم إسحاق وتكرمه وتعظمه، وهو كافر يزعم أن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة ويخلو منه العرش.

قال: فغضب عبد الله وبعث إلي، فدخلت عليه وسلمت، فلم يرد علي السلام غضباً ولم يستجلسني، ثم رفع رأسه وقال لي: ويلك يا إسحاق! ما يقول هؤلاء؟ قال: قلت لا أدري، قال: تزعم أن الله سبحانه وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة ويخلو منه العرش؟ فقلت أيها الأمير! لست أنا قلته، قاله النبي ﷺ:

حدثنا أبو بكر بن عياش، عن إسحاق، عن الأغر بن مسلم أنه قال: أشهد على أبي هريرة وأبي سعيد أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال: « **ينزل الله إلى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له** » ولكن مُرْهُمْ يناظروني.

قال: فلما ذكرت له النبي ﷺ؛ سكن غضبه، وقال لي اجلس، فجلست. فقلت: مرهم أيها الأمير يناظروني. قال ناظروه، قال فقلت لهم: يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش أم لا يستطيع؟ قال: فسكتوا وأطرقوا رؤوسهم. فقلت: أيها الأمير! مرهم يجيبوا فسكتوا. فقال ويحك يا إسحاق! ماذا سألتهم قال: قلت: أيها الأمير! قل لهم يستطيع أن ينزل؛ ولا يخلو منه العرش أم لا؟ قال فإيش هذا؟ قلت: إن زعموا أنه لا يستطيع أن ينزل إلا أن يخلو منه العرش؟ فقد زعموا أن الله عاجز مثلي ومثلهم، وقد كفروا. وإن زعموا أنه يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش، فهو ينزل إلى السماء الدنيا كيف يشاء، ولا يخلو منه المكان.

قال عبدالرحمن: والصحيح مما جرى بين إسحاق وعبدالله بن طاهر ما أخبرنا أبي، حدثنا أبو عثمان عمرو بن عبدالله البصري، حدثنا محمد بن حاتم، سمعت إسحاق بن إبراهيم ابن مخلد يقول: قال لي عبدالله بن طاهر: يا أبا يعقوب! هذه الأحاديث التي ترونها في النزول ـ يعني وغير ذلك ـ ما هي؟ قلت: أيها الأمير! هذه أحاديث جاءت مجيء الأحكام والحلال والحرام، ونقلها العلماء، فلا يجوز أن ترد؛ هي كما جاءت بلا كيف. فقال عبدالله: صدقت، ما كنت أعرف وجوهها إلى الآن.

قال عبدالرحمن: ولا يخلو منه المكان كيفية تهدم النزول، وتبطل قول من يقول: هي كما جاءت بلا كيف؛ فيقال: بل مخاطبة إسحاق لعبد الله بن طاهر كان فيها زيادة على هذه الرواية كما ثبت ذلك في غير هذه الرواية؛ ولكن هذه المخاطبات والمناظرات ينقل منها هذا ما لا ينقل غيره كما نقلوا في مناظرة أحمد بن حنبل وغيره، هذا ينقل ما لا ينقله هذا: كما نقل صالح وعبدالله والمروذي وغيرهم وكلهم ثقات، وإسحاق بسط الكلام مع ابن طاهر.

قال الشيخ أبو عثمان النيسابوري الصابوني، الملقب بشيخ الإسلام في رسالته في السنة قال: ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سمواته على عرشه كما نطق به كتابه في قوله: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش﴾ [1].

وذكر عدة آيات من ذلك؛ فإن هـذا ذكـره الله في سبعة مواضع من القرآن، قال: وأهل الحديث يثبتون في ذلك ما أثبته الله تعالى، ويؤمنون به ويصدقون الرب جل جلاله في خبره، ويطلقون ما أطلقه الله سبحانه من استوائه على عرشه ويمرون ذلك على ظاهره ويَكِلُون علمه إلى الله تعالى، و ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [2].

وروى بإسناده من طريقين أن مالك بن أنس سئل عن قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [3] كيف استوى.

فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ومـا أراك إلا ضالاً؛ وأمر أن يخرج من المجلس. وروى بإسناده الثابت عن عبدالله بن المبارك أنه قال: نعرف ربنا بأنه فوق سبع سمواته بائن من خلقه؛ ولا نقول كما قالت الجهمية: بأنه هاهنـا؛ وأشار بيده إلى الأرض.

وقال: أخبرنا أبو عبدالله الحافظ ـ يعني الحاكم ـ في كتاب «التاريخ» الذي جمعه لأهل نيسابور، وفي كتاب «معرفة أصول الحديث» اللذين جمعها ولم يسبق إلى مثلهما،

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٣) سورة طه، آية: ٥.

قال: سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانىء: سمعت الإمام أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى فوق سبع سمواته؛ فهو كافر به، حلال الدم يستتاب، فإن تاب؛ وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل.

قال الشيخ أبو عثمان: ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب كل ليلة إلى السماء الدنيا من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ولا تمثيل ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ وينتهون فيه إليه ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره؛ ويكلون علمه إلى الله سبحانه وتعالى، وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورين في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (١).

وقوله عز وجل: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (٢).

وقال: أخبرنا أبو بكر بن زكريا، سمعت أبا حامد الشرقي، سمعت حمدان السلمي وأبا داود الخفاف، قالا: سمعنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، يقول: قال لي الأمير عبدالله بن طاهر: يا أبا يعقوب! هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا، كيف ينزل؟ قال: قلت: أعز الله الأمير، لا يقال لأمر الرب كيف! إنما ينزل بلا كيف.

قال: وسمعت أبا عبدالله الحافظ يقول: سمعت أبا زكريا يحي بن محمد العنبري، سمعت إبراهيم بن أبي طالب، سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبدالله الرباطي يقول: حضرت مجلس الأمير عبدالله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق بن إبراهيم رحمه الله؛ فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم، فقال له بعض قواد عبدالله: يا أبا يعقوب! أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟! قال: نعم، قال: كيف ينزل؟

فقال إسحاق: أَثْبِتْهُ فوق. فقال أَثْبَتُّه فوق. فقال إسحاق: قال الله عز وجل: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (٢).

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

(٢) سورة الفجر، آية: ٢٢.

فقال الأمير عبدالله: هذا يوم القيامة.

فقال إسحاق: أعز الله الأمير، من يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟!!

وقال أبو عثمان: قرأت في رسالة أبي بكر الإسماعيلي إلى أهل جيلان أن الله ينزل إلى السماء الدنيا على ما صح به الخبر عن النبي ﷺ، وقد قال الله عز وجل: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (١) وقال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (٢)؛ نؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف، فلو شاء سبحانه أن يبين كيف ذلك فعل؛ فانتهينا إلى ما أحكمه، وكففنا عن الذي يتشابه إذ كنا قد أمرنا به في قوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (٣).

وروى عبدالرحمن بن منده بإسناده عن حرب بن إسماعيل، قال: سألت إسحاق بن إبراهيم، قلت: حديث النبي ﷺ **«ينزل الله إلى السماء الدنيا»** قال: نعم ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا كما شاء وكيف شاء.

وقال عن حرب: لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين، لقول الله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ (٤).

وروى أيضاً عن حرب قال: هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الحديث والأثر وأهل السنة المعروفين بها، وهو مذهب احمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والحميدي وغيرهم. كان قولهم: ان الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف شاء وكما شاء، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (٥).

وروى أيضاً عن حرب: قال: قال إسحاق بن إبراهيم: لا يجوز لأحد ان يتوهم

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

(٢) سورة الفجر، آية: ٢٢.

(٣) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٤) سورة الأنبياء، آية: ٢٣.

(٥) سورة الشورى، آية: ١١.

على الخالق بصفاته وافعاله توهم ما يجوز التفكر والنظر في امر المخلوقين؛ وذلك انه يمكن ان يكون موصوفاً بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثاها إلى السماء الدنيا كما شـاء، ولا يسأل كيف نزوله لأنه الخالق يصنع كيف شاء.

وروى أيضاً عن محمد بن سلام، قال: سأل فضالة عبدالله بن المبارك عن النزول ليلة النصف من شعبان؛ فقال عبدالله: يا ضعيف! تجد خداي خوشيركن: ينزل كيف شاء.

وروى عن ابن المبارك قال: من قال لك يا مشبه! فاعلم انه جهمي.

وقال عبدالرحمن بن منده: إياك ان تكون فيمن يقول: أنا أومن برب يفعل ما يشاء، ثم تنفي ما في الكتاب والسنة مما شاء الله وأوجب على خلقه الإيمان به: أفاعيله كل ليلة ان ينزل بذاته من العرش إلى السماء الدنيا، والزنادقة ينكرونه بزعمهم ان الله لا يخلو منه مكان.

وروي حديث مرفوع من طريق نعيم بن حماد، عن جرير، عن ليث، عن بشر، عن انس: ان النبي ﷺ قال: «**إذا اراد الله ان ينزل عن عرشه نزل بذاته**»[1].

قلت: ضعف أبو القاسم إسماعيل التميمي وغيره من الحفاظ هذا اللفظ مرفوعاً، ورواه ابن الجوزي في «الموضوعات».

وقال أبو القاسم التميمي: «ينزل» معناه صحيح، أنا أقر به، لكن لم يثبت مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وقد يكون المعنى صحيحاً وإن كان اللفظ نفسه ليس بمأثور؛ كما لو قيل: ان الله هو بنفسه وبذاته خلق السموات والأرض، وهو بنفسه وذاته كلم موسى تكليماً، وهو بنفسه وذاته استوى على العرش؛ ونحو ذلك من افعاله التي فعلها هو بنفسه، وهو نفسه فعلها؛ فالمعنى صحيح؛ وليس كل ما بين به معنى القرآن والحديث من اللفظ يكون من القرآن ومرفوعاً.

فهذا تلخيص ما ذكره عبد الرحمن بن مندة مع انه استوعب طرق هذا الحديث

---

(١) الحديث أورده ابن عراق في تنزيه الشريعة ١/١٤٧ والعجلوني في كشف الخفاء ١/٨٠.

وذكر ألفاظه مثل قوله: « **ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا إذا مضى ثلث الليل الأول، فيقول: انا الملك، من ذا الذي يسألني فأعطيه؟ من ذا الذي يدعوني فأستجيب له؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له؟ فلا يزال كذلك إلى الفجر** ».

وفي لفظ: « **إذا بقي من الليل ثلثاه يهبط الرب إلى سماء الدنيا** ».

وفي لفظ: « **حتى ينشق الفجر ثم يرتفع** ».

وفي رواية يقول: « **لا أسأل عن عبادي غيري، من ذا الذي يسألني فأعطيه؟** ».

وفي رواية عمرو بن عبسة: « **ان الرب يتدلى في جوف الليل إلى السماء الدنيا** ».

وفي لفظ: « **حتى ينشق الفجر، ثم يرتفع** ».

وذكر نزوله عشية عرفة من عدة طرق، وكذلك ليلة النصف من شعبان، ودكر نزوله يوم القيامة في ظلل من الغمام، وحديث يوم المزيد في يوم الجمعة من أيام الآخرة، وما فيه من ذكر نزوله وارتفاعه وأمثال ذلك من الأحاديث، وهو ينكر على من يقول انه لا يخلو منه العرش، ويجعل هذا مثل قول من يقول: إنه في كل مكان، ومن يقول: إنه ليس في مكان.

وكلامه من جنس كلام طائفة تظن انه لا يمكن إلا احد القولين: قول من يقول: إنه ينزل نزولاً يخلو منه العرش.

وقول من يقول: ما ثم نزول أصلاً كقول من يقول: ليس له فعل (يقوم بذاته باختياره.

وهاتان الطائفتان ليس عندهما نزول إلا النزول الذي يوصف به أجساد العباد الذي يقتضي تفريغ مكان وشغل آخر. ثم منهم من ينفي النزول عنه، ينزهه عن مثل ذلك، ومنهم من أثبت له نزولاً من هذا الجنس، يقتضي تفريغ مكان وشغل آخر؛ فأولئك يقولون: هذا القول باطل؛ فتعين الأول؛ كما يقول من يقابلهم ذلك القول باطل فتعين

الثاني. وهو يحمل كلام السلف « يفعل ما يشاء » على أنه نزول يخلو منه العرش، ومن يقابله يحمله ان المراد مفعول منفصل عن الله.

وفي الجملة: فالقائلون بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث. وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش، وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنة، ولم ينقل عن أحد منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه، وما ذكره عبدالرحمن من تضعيف تلك الرواية عن إسحاق فقد ذكرنا الرواية الأخرى الثابتة التي رواها ابن بطة وغيره، وذكرنا أيضاً اللفظ الثابت عن سليمان بن حرب، عن حماد بن زيد؛ رواه الخلال وغيره.

وأما رسالة أحمد بن حنبل إلى مسدد بن مسرهد فهي مشهورة عن أهل الحديث والسنة من اصحاب احمد وغيرهم، تلقوها بالقبول، وقد ذكرها أبو عبدالله بن بطة في كتاب « الإبانة » واعتمد عليها غير واحد كالقاضي أبي يعلى وكتبها بخطه.

فصل

وقد تأول قوم من المنتسبين إلى السنة والحديث حديث النزول، وما كان نحوه من النصوص التيَ فيها فعل الرب اللازم: كالاتيان والمجيء، والهبوط ونحو ذلك، ونقلوا في ذلك قولا لمالك، ولأحمد بن حنبل حتى ذكر المتأخرون من أصحاب أحمد ـ كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره ـ عن احمد في تأويل هذا الباب روايتين؛ بخلاف غير هذا الباب، فإنه لم ينقل عنه في تأويله نزاعاً.

وطرد ابن عقيل الروايتين في التأويل في غير هذه الصفة؛ وهو تارة يوجب التأويل، وتارة يحرمه، وتارة يسوغه.

والتأويل عنده تارة للصفات الخبرية مطلقاً ويسميها الاضافات ـ لا الصفات ـ موافقة لمن اخذ ذلك عنه من المعتزلة، كأبي علي بن الوليد، وأبي القاسم بن التبان ـ وكانا من اصحاب أبي الحسين البصري ـ وأبو الفرج بن الجوزي مع ابن عقيل على ذلك في بعض كتبه، مثل «كف التشبيه بكف التنزيه» ويخالفه في بعض كتبه.

والأكثرون من أصحاب أحمد لم يثبتوا عنه نزاعاً في التأويل، لا في هذه الصفات ولا في غيرها.

وأما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية: ان احمد لم يتأول إلا ثلاثة اشياء: **«الحجر الاسود يمين الله في الأرض»**، و **«قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن»** و **«إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن»**: فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحدٌ عنه بإسناد؛ ولا يعرف أحد من اصحابه نقل ذلك عنه.

وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف: لا علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال.

وأيضاً: وقع النزاع بين أصحابه، هل اختلف اجتهاده في تأويل المجيء والاتيان، والنزول ونحو ذلك؟ لأن حنبلاً نقل عنه في «المحنة» أنهم لما احتجوا عليه بقول النبي ﷺ: «**تجيء البقرة، وآل عمران، كأنهما غمامتان، أو غيايتان، أو فرقان من طير صواف**» [1] ونحو ذلك من الحديث الذي فيه إتيان القرآن ومجيئه.

وقالوا له: لا يوصف بالاتيان والمجيء إلا مخلوق؛ فعارضهم احمد بقوله. ـ وأحمد وغيره من أئمة السنة ـ فسروا هذا الحديث بأن المراد به مجيء ثواب البقرة وآل عمران، كما ذكر مثل ذلك من مجيء الأعمال في القبر وفي القيامة، والمراد منه ثواب الأعمال.

والنبي ﷺ قال: «**آقرأوا البقرة وآل عمران، فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيايتان، أو غمامتان، أو فرقان من طير صواف، يحاجان عن اصحابهما**» [2] وهذا الحديث في الصحيح: فلما أمر بقراءتها وذكر مجيئهما يحاجان عن القارىء: علم انه اراد بذلك قراءة القارىء لها وهو عمله، واخبر بمجيء عمله الذي هو التلاوة لها في الصورة التي ذكرها، كما اخبر بمجيء غير ذلك من الأعمال.

وهذا فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع: هل يقلب الله العمل جوهراً قائماً بنفسه ام الأعراض لا تنقلب جواهر؟ وكذلك قوله: «**يؤتى بالموت في صورة كبش املح**» [3].

والمقصود هنا: ان النبي ﷺ لما أخبر بمجيء القرآن في هذه الصورة اراد به

---

(١) سيأتي تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ٢٥٢، ٢٥٣. والدارمي في فضائل القرآن باب ١٥. وأحمد في المسند ٤/١٨٣، ٥/٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٦١.

(٣) أخرجه البخاري في تفسير سورة ١٩. والترمذي في الجنة باب ٢٠، وتفسير سورة ١٩. وأحمد ٢/٣٧٧، ٣/٩.

الاخبار عن قراءة القارىء؛ التي هي عمله، وذلك هو ثواب قارىء القرآن؛ ليس المراد به ان نفس كلامه الذي تكلم به، وهو قائم بنفسه يتصور صورة غمامتين. فلم يكن في هذا حجة للجهمية على ما ادعوه.

ثم ان الإمام أحمد في «المحنة» عارضهم بقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ؟﴾[1].

قال: قيل: إنما يأتي امره هكذا نقل حنبل؛ ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في «المحنة» كعبدالله بن احمد، وصالح بن احمد، والمروذي وغيره؛ فاختلف اصحاب احمد في ذلك.

فمنهم من قال: غلط حنبل، لم يقل احمد هذا. وقالوا حنبل له غلطات معروفة وهذا منها، وهذه طريقة أبي إسحاق بن شاقلا.

ومنهم من قال: بل احمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم. يقول: إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والاتيان، ولم يكن ذلك دليلاً على انه مخلوق؛ بل تأولتم ذلك على انه جاء امره، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا انه نفسه هو الجائي، فإن التأويل هنا أَلْزَمُ، فإن المراد هنا الاخبار بثواب قارىء القرآن وثوابه عمل له لم يقصد به الاخبار عن نفس القرآن.

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه ثم تأولتم ذلك بأمره فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى.

وإذا قاله لهم على سبيل الإلزام لم يلزم ان يكون موافقاً لهم عليه، وهو لا يحتاج إلى ان يلتزم هذا. فإن هذا الحديث له نظائر كثيرة في مجيء اعمال العباد، والمراد مجيء قراءة القارىء التي هي عمله، واعمال العباد مخلوقة، وثوابها مخلوق.

ولهذا قال أحمد، وغيره من السلف: انه يجيء ثواب القرآن، والثواب إنما يقع على اعمال العباد لا على صفات الرب وافعاله.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

وذهب « طائفة ثالثة » من أصحاب أحمد إلى ان أحمد قال هـذا ذلك الوقت، وجعلوا هذا رواية عنه، ثم من يذهب منهم إلى التأويل ـ كابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما ـ يجعلون هذه عمدتهم؛ حتى يذكرها أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره؛ ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها.

ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول: ان الرب يجيء ويأتي وينزل امره، بل هو ينكر على من يقول ذلك.

والذين ذكروا عن احمد في تأويل النزول ونحوه من الأفعال لهم قولان:

منهم من يتأول ذلك بالقصد؛ كما تأول بعضهم قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [1] بالقصد، وهذا هو الذي ذكره ابن الزاغوني.

ومنهم من يتأول ذلك بمجيء امره ونزول امره، وهو المذكور في رواية حنبل.

وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم ـ كالقاضي أبي يعلى وغيره ممن يوافق ابا الحسن الأشعري ـ على ان الفعل هو المفعول؛ وانه لا يقوم بذاته فعل اختياري. يقولون: معنى النزول والاستواء وغير ذلك: افعال يفعلها الرب في المخلوقات. وهذا هو المنصوص عن أبي الحسن الأشعري وغيره، قالوا: الاستواء فعل فعله في العرش كان به مستوياً، وهذا قول أبي الحسن بن الزاغوني.

وهؤلاء يدعون انهم وافقوا السلف؛ وليس الأمر كذلك، كما قد بسط في موضعه.

وكذلك ذكرت هذه رواية عن مالك، رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب؛ لكن هذا كذب باتفاق أهل العلم بالنقل، لا يقبل احد منهم نقله عن مالك. ورويت من طريق اخرى ذكرها ابن عبد البر، وفي اسنادها من لا نعرفه.

واختلف اصحاب أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنة والحديث: في النزول والاتيان، والمجيء وغير ذلك.

هل يقال انه بحركة وانتقال؟ ام يقال بغـير حركة وانتقال؟ ام يمسك عن الاثبات

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

والنفي؟ على ثلاثة اقوال ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب «اختلاف الروايتين والوجهين».

فالأول: قول أبي عبدالله بن حامد وغيره.

والثاني: قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته.

والثالث: قول أبي عبدالله بن بطة وغيره.

ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى، وهو قول كثير منهم، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبدالرحمن وغيره.

ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى مع اللفظ، وهم في المعنى منهم من يتصوره مجملاً، ومنهم من يتصوره مفصلاً؛ إما مع الإصابة، وإما مع الخطأ.

والذين اثبتوا هذه رواية عن «**أحمد**» هم، وغيرهم - ممن ينتسب إلى السنة والحديث - لهم في تأويل ذلك قولان:

أحدهما: أن المراد به اثبات امره ومجيء امره.

والثاني: ان المراد بذلك عمده وقصده. وهكذا تأول هؤلاء قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾[1] قالوا: قصد وعمد.

وهذا تأويل طائفة من أهل العربية، منهم أبو محمد عبدالله بن قتيبة، ذكر في كتاب «مختلف الحديث» له: الذي رد فيه على أهل الكلام، الذين يطعنون في الحديث.

فقال: قالوا حديث في التشبيه يكذبه القرآن والإجماع. قالوا رويتم ان رسول الله ﷺ قال: **«ينزل الله - تبارك وتعالى - إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الآخر، فيقول: هل من داع؟ فأستجيب له. أو مستغفر؟ فاغفر له»، و«ينزل عشية عرفة إلى أهل عرفة». و«ينزل ليلة النصف من شعبان»**. وهذا خلاف لقوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

من ذلك ولا اكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾[1]، وقوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[2].

فقد أجمع الناس انه يكون بكل مكان؛ ولا يشغله شأن عن شأن.

ونحن نقول في قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[1]: انه معهم بالعلم بما هم عليه، كما تقول لرجل وجهته إلى بلد شاسع، ووكلته بأمر من امرك: احذر التقصير والاغفال لشيء مما تقدمت فيه إليك؛ فإني معك؛ يريد انه لا يخفى علي تقصيرك أو جدك بالإشراف عليك؛ والبحث عن أمورك؛ فإذا جاء هذا في المخلوق والذي لا يعلم الغيب: فهو في الخالق الذي يعلم الغيب أَجْوَزُ.

وكذلك هو بكل مكان يراك، لا يخفي عليه شيء مما في الأماكن، هو فيها بالعلم بها والإحاطة، فكيف يسوغ لأحد ان يقول: إنه بكل مكان على الحلول، مع قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[3] أي: استقر؟ قال الله تعالى: ﴿فإذا استويت انت ومن معك على الفلك﴾[4] أي: استقررت، ومع قوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾[5].

وكيف يصعد إليه شيء هو معه أو يرتفع إليه عمل هو عنده؟ وكيف تعرج الملائكة والروح يوم القيامة؟ وتعرج بمعنى تصعد، يقال: عرج إلى السماء إذا صعد، والله ذو المعارج والمعارج الدرج. فما هذه الدرج؟ فإلى مَنْ تؤدي الملائكة الأعمال إذا كان بالمحل الأعلى مثله بالمحل الأدنى؟!

ولو ان هؤلاء رجعوا إلى فطرهم، وما ركبت عليه خلقتهم، من معرفة الخالق: لعلموا ان الله هو العلي وهو الأعلى، وبالمكان الرفيع، وان القلوب عند الذكر تسمو نحوه، والأيدي ترتفع بالدعاء إليه. ومن العلو يرجى الفرج ويتوقع النصر والرزق.

وهناك الكرسي والعرش، والحجب والملائكة. يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وله من

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٢) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٣) سورة طه، آية: ٥.
(٤) سورة المؤمنون، آية: ٢٨.
(٥) سورة فاطر، آية: ١٠.

في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ (١).

وقال في الشهداء: ﴿احياء عند ربهم يرزقون﴾ (٢) قيل لهم شهداء: لأنهم يشهدون ملكوت الله، واحدهم شهيد، كما يقال: عليم وعلماء، وكفيل وكفلاء.

وقال عز وجل: ﴿لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لَدُنَّا﴾ (٣) أي: لاتَّخَذْنَا ذلك عندنا لا عندكم؛ لأن زوجة الرجل وولده يكونان عنده بحضرته لا عند غيره.

والأمم كلها؛ عجمها وعربها تقول: ان الله عز وجل في السماء، ما تركت على فطرتها، ولم تنقل عن ذلك بالتعليم.

وفي الحديث: أن رجلاً اتى إلى النبي ﷺ بأَمَةٍ اعجمية للعتق فقال لها رسول الله ﷺ: **«اين الله»؟** قالت: في السماء. قال: **«من أنا؟»** قالت انت رسول الله؛ **فقال: «هي مؤمنة»** وأمره بعتقها (٤).

وقال أمية بن أبي الصلت:

مجدوا الله فهو للمجد أهل ... ربنا في السماء امسى كبيرا
بالبناء الأعلى الذي سبق النا ... س وسَوَّى فوق السماء سريرا
شرجعاً ما يناله بصر العيـ ... ـن ترى دونه الملائك صورا

وصُوْراً جمع أصور، وهو المائل العنق، وهكذا قيل في حملة العرشَ صور، وكل من حمل شيئاً ثقيلاً على كاهله أو على منكبه لم يجد بداً من ان يميل عنقه.

وفي «الإنجيل»: ان المسيح عليه السلام قال: لا تحلفوا بالسماء فإنها كرسي الله. وقال للحواريين: ان انتم غفرتم للناس فإن اباكم - الذي في السماء - يغفر لكم كلكم، انظروا إلى طير السماء: فإنهن لا يزرعن، ولا يحصدن، ولا يجمعن في الأهواء، وأبوكم الذي في السماء هو الذي يرزقهم، افلستم افضل منهن؟ ومثل هذا من الشواهد كثير يطول به الكتاب.

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٩، ٢٠.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٦٩.
(٣) سورة الأنبياء، آية: ١٧.
(٤) سبق تخريجه.

قال ابن قتيبة: واما قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ (١) فليس في ذلك ما يدل على الحلول بها، وإنما اراد انه إله السماء ومن فيها وإله الأرض ومن فيها. ومثل هذا من الكلام قولك: هو بخراسان امير، وبمصر أمير؛ فالإمارة تجتمع له فيها، وهو حالٌّ بأحدهما أو بغيرهما. هذا واضح لا يخفى.

فإن قال لنا: كيف النزول منه جل وعز؟ قلنا لا نحكم على النزول منه بشيء؛ ولكنا نبين كيف النزول منا، وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ والله أعلم بما اراد.

والنزول منا يكون بمعنيين:

أحدهما: الانتقال من مكان إلى مكان، كنزولك من الجبل إلى الحضيض ومن السطح إلى الدار.

والمعنى الآخر: إقبالك إلى الشيء بالإرادة والنية. كذلك الهبوط والارتفاع والبلوغ والمصير، وأشباه هذا من الكلام.

ومثال ذلك ان سألك سائل عن محل قوم من الأعراب - وهو لا يريد المصير إليهم - فتقول له: إذا صرت إلى جبل كذا فانزل منه وخذ يميناً، وإذا صرت إلى وادي كذا فاهبط فيه ثم خذ شمالاً، وإذا سرت إلى أرض كذا فاَعْلُ هضبة هناك حتى تشرف عليهم؛ وأنت لا تريد في شيء مما تقوله افعله ببدنك، وإنما تريد افعله بنيتك وقصدك.

وقد يقول القائل: بلغت إلى الأحزاب تشتمهم، وصرت إلى الخلفاء تطعن عليهم، وجئت إلى العلم تزهد فيه، ونزلت عن معالي الأخلاق إلى الدناءة؛ ليس يراد في شيء من هذا انتقال الجسم، وإنما يراد به القصد إلى الشيء بالإرادة والعزم والنية، وكذلك قوله: ﴿ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ (٢) لا يراد به أنه معهم بالحلول؛ ولكن بالنصر والتوفيق والحياطة.

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٤.

(٢) سورة النحل، آية: ١٢٨.

وكذلك قوله عز وجل: « **من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً، ومن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة** »[1] .

قال: وحدثنا عن عبد المنعم عن أبيه عن وهب بن منبه أن موسى عليه السلام لما نودي من الشجرة ﴿فاخلع نعليك﴾[2] اسرع الإجابة، وتابع التلبية، وما كان ذلك إلا استئناساً منه بالصوت، وسكوناً إليه.

وقال: اني اسمع صوتك، وأحس حسك ولا أدري مكانك فأين أنت؟ قال: « أنا فوقك، وأمامك وخلفك، ومحيط بك وأقرب إليك من نفسك » يريد أني أعلم بك منك؛ لأنك إذا نظرت إلى ما بين يديك خفي عليك ما وراءك، وإذا سموت بطرفك إلى ما هو فوقك ذهب عنك علم ما تحتك، وأنا لا يخفى علي خافية منك في جميع أحوالك.

ونحو هذا قول رابعة العابدة العدوية قالت: شغلوا قلوبهم عن الله بحب الدنيا، ولو تركوها لجالت في الملكوت ثم رجعت إليهم بطرف الفائدة، ولم ترد أن أبدانهم وقلوبهم تجول في السماء بالحلول؛ ولكن تجول هناك بالفكر والقصد والإقبال.

وكذلك قول أبي ممندية الأعرابي قال: اطلعت في النار فرأيت الشعراء لهم كظيظ يعني التقاء وأنشد فيه:

جياد بها صرعى لهن كَظيظ

ولو قال قائل في قول رسول الله ﷺ: « **اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء** »[3]: ان اطلاعه فيها كان بالفكرة والإقبال كان حسناً.

قلت: وتأويل المجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك ـ بمعنى القصد والإرادة ونحو

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة طه، آية: ١٢.

(٣) أخرجه البخاري في النكاح باب ٨٨، والرقاق باب ١٦ و٥١، وبدء الخلق باب ٨. والترمذي في صفة جهنم باب ١١. وأحمد في المسند ٢٣٤/١، ٣٥٩، ١٧٣/٢، ٢٩٧، ٤٢٩/٤، ٤٤٣.

ذلك ـ هو قول طائفة. وتأولوا ذلك في قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [1] وجعل ابن الزاغوني، وغيره ذلك: هو إحدى الروايتين عن أحمد.

والصواب: أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئاً منها، ولا أحد من التابعين لهم بإحسان؛ وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث: أحمد بن حنبل، وغيره من أئمة السنة.

ولكن بعض الخائضين بالتأويلات الفاسدة يتشبث بألفاظ تنقل عن بعض الأئمة، وتكون إما غلطاً أو محرفة؛ كما تقدم من أن قول الأوزاعي وغيره من أئمة السلف في النزول « يفعل الله ما يشاء » فسره بعضهم أن النزول مفعول مخلوق، منفصل عن الله، وأنهم أرادوا بقولهم: « يفعل الله ما يشـــاء » هذا المعنى وليس الأمر كذلك؛ كما تقدمت الإشارة إليه.

وآخرون ـ كالقاضي أبي يعلى في « إبطال التأويل » ـ قالوا لم يرد الأوزاعي أن النزول من صفات الفعل، وإنما أراد بهذا الكلام بقوله: « يفعل الله ما يشاء » وشبهوا ذلك بقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [2] فزعموا أن قوله سبحانه، ليس تنزيهاً له عن اتخاذ الولد ـ بناء على أصلهم الفاسد، وهو: ان الرب لا ينزه عن فعل من الأفعال ـ بل يجوز عليه كل ما يقدر عليه.

وكذلك جعلوا قول الأوزاعي وغيره: إن النزول ليس بفعل يشاؤه الله؛ لأنه عندهم من صفات الذات لا من صفات الفعل، بناء على أصلهم، وإن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله؛ فلو كان صفة فعل لزم أن لا يقوم بذاته؛ بل يكون منفصلاً عنه.

وهؤلاء يقولون: النزول من صفات الذات، ومع هذا فهو عندهم أزلي كما يقولون مثل ذلك في الاستواء، والمجيء، والإتيان والرضى، والغضب، والفرح، والضحك

(١) سورة فصلت، آية: ١١.
(٢) سورة الأنبياء، الآيات: ٢٦، ٢٧، ٢٨.

وسائر ذلك: ان هذا جميعه صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية، لا تتعلق بمشيئته واختياره؛ بناء على أصلهم الذي وافقوا فيه ابن كلاب، وهو أن الرب لا يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته واختياره؛ بل من هؤلاء من يقول انه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يقوم به فعل يحدث بمشيئته واختياره.

بل من هؤلاء من يقول ان الفعل قديم أزلي، وانه مع ذلك يتعلق بمشيئته وقدرته، وأكثر العقلاء يقولون فساد هذا معلوم بضرورة العقل؛ كما قالوامثل ذلك في قول من قال من المتفلسفة ان الفلك قديم أزلي، وإنه ابدعه بقدرته ومشيئته.

وجمهور العقلاء يقولون: الشيء المعين من الأعيان والصفات إذا كان حاصلاً بمشيئة الرب وقدرته لم يكن أزلياً.

فلما كان من أصل ابن كلاب ومَنْ وافقه: كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، والقضاة أبي بكر بن الطيب، وأبي يعلى بن الفراء، وأبي جعفر السماني، وأبي الوليد الباجي وغيرهم من الأعيان؛ كأبي المعالي الجويني وأمثاله، وأبي الوفاء بن عقيل، وابن الحسن بن الزاغوني وأمثالها: أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته، ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث، ووافقوا في ذلك الجهم بن صفوان، واتباعه من الجهمية والمعتزلة، صاروا فيما ورد في الكتاب والسنة من صفات الرب، على أحد قولين: إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه، فيقولون: كلام الله مخلوق بائن عنه؛ لا يقوم به كلام. وكذلك رضاه، وغضبه، وفرحه، ومجيئه وإتيانه، ونزوله وغير ذلك، هو مخلوق منفصل عنه، لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم.

وإذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل: فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة، وهي مضافة إليه؛ لا أنها صفات قائمة به.

ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات، وأحاديث الإضافات، وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات، وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمة

أزلية، ويقولون نزوله ومجيئه، وإتيانه وفرحه، وغضبه ورضاه؛ ونحو ذلك: قديم أزلي، كما يقولون إن القرآن قديم أزلي.

ثم منهم من يجعله معنى واحداً، ومنهم من يجعله حروفاً، أو حروفا واصواتاً قديمة أزلية، مع كونه مرتباً في نفسه. ويقولون: فرق بين ترتيب وجوده، وترتيب ماهيته، كما قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع على هذه الأقوال وقائليها؛ وأدلتها السمعية والعقلية في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أنه ليس شيء من هذه الأقوال قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا قول أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة ـ أئمة السنة والجماعة وأهل الحديث ـ كالأوزاعي، ومالك بن أنس، وحماد بن زيد وحماد بن سلمة، وعبدالله بن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأمثالهم؛ بل اقوال السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ومن سلك سبيلهم من أئمة الدين، وعلماء المسلمين: موجودة في الكتب التي ينقل فيها أقوالهم بألفاظها، بالأسانيد المعروفة عنهم.

كما يوجد ذلك في كتب كثيرة، مثل كتاب «السنة»، «والرد على الجهمية» لمحمد ابن عبدالله الجعفي، شيخ البخاري؛ ولأبي داود السجستاني، ولعبد الله بـن أحمد بـن حنبل، ولأبي بكر الأثرم، ولحنبل بن إسحاق، ولحرب الكرماني ولعثمان بن سعيد الدارمي، ولنعيم بن حماد الخزاعي، ولأبي بكر الخلال، ولأبي بكر بن خزيمة، ولعبد الرحمن بن أبي حاتم، ولأبي القاسم الطبراني، ولأبي الشيخ الأصبهاني، ولأبي عبدالله بن منده، ولأبي عمرو الطلمنكي وأبي عمر بن عبد البر.

وفي كتب التفسير المسندة قطعة كبيرة من ذلك، مثل تفسير عبد الرزاق، وعبد بن حميد، ودحيم، وسنيد، وابن جرير الطبري، وأبي بكر بن المنذر؛ وتفسير عبدالرحمن ابن أبي حاتم؛ وغير ذلك من كتب التفسير، التي ينقل فيها ألفاظ الصحابة والتابعين، في معاني القرآن بالأسانيد المعروفة.

فإن معرفة مراد الرسول ومراد الصحابة هو أصل العلم، وينبوع الهدى، وإلا فكثير ممن يذكر مذهب السلف ويحكيه لا يكون له خبرة بشيء من هذا الباب، كما يظنون

أن مذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها، أنه لا يفهم أحد معانيها؛ لا الرسول ولا غيره، ويظنون أن هذا معنى قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[1] مع نصرهم للوقف على ذلك؛ فيجعلون مضمون مذهب السلف أن الرسول بلغ قرآناً لا يفهم معناه؛ بل تكلم بأحاديث الصفات وهو لا يفهم معناها وان جبريل كذلك، وان الصحابة والتابعين كذلك.

وهذا ضلال عظيم، وهو أحد أنواع الضلال في كلام الله والرسول ﷺ، ظَنّ أهل التخييل، وظن أهل التحريف، والتبديل، وظن أهل التجهيل. وهذا مما بسط الكلام عليه في مواضع؛ والله يهدينا وسائر أخواننا إلى صراطه المستقيم صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

والمقصود هنا: الكلام على من يقول ينزل ولا يخلو منه العرش، وان أهل الحديث في هذا على ثلاثة أقوال:

منهم: من ينكر ان يقال: يخلو أو لا يخلو، كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني وغيره.

ومنهم: من يقول: بل يخلو منه العرش، وقد صنف عبد الرحمن بن منده مصنفاً في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش، أو لا يخلو منه العرش، كما تقدم بعض كلامه.

وكثير من أهل الحديث يتوقف عن أن يقول يخلو أو لا يخلو. وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش. وكثير منهم يتوقف عن أن يقال: يخلو أو لا يخلو لشكهم في ذلك، وأنهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين، وإما مع كون الواحد منهم قد ترجح عنده أحد الأمرين لكن يمسك في ذلك لكونه ليس في الحديث ولما يخاف من الإنكار عليه. وأما الجزم بخلو العرش فلم يبلغنا إلا عن طائفة قليلة منهم.

والقول الثالث: وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها ـ أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا ولا يكون العرش

---

(١) سورة آل عمران، آية: ٧. وفي الأصل المطبوع: ﴿لا يعلم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

فوقه. وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزه عن ذلك، وسنتكلم عليه إن شاء الله، وهذه المسألة تحتاج إلى بسط.

وأمّا قول النافي: إنما ينزل أمره ورحمته؛ فهذا غلط لوجوه، وقد تقدم التنبيه على ذلك على تقدير كون النفاة من المثبتة للعلو. وأمّا إذا كان من النفاة للعلو والنزول جميعاً؛ فيجاب أيضاً بوجوه:

أحدها: أن الأمر والرحمة إما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها كالملائكة وإما أن يـراد بها صفات وأعراض. فإن أريد الأول؛ فالملائكة تنزل إلى الأرض في كل وقت، وهذا خص النزول بجوف الليل، وجعل منتهاه سماء الدنيا، والملائكة لا يختص نزولهم لا بهذا الزمان ولا بهذا المكان. وإن أريد صفات وأعراض مثل ما يحصل في قلوب العابدين في وقت السحر من الرقة والتضرع وحلاوة العبادة ونحو ذلك؛ فهذا حاصل في الأرض ليس منتهاه السماء الدنيا.

الثاني: أن في الحديث الصحيح: «**انه ينزل إلى السماء الدنيا ثم يقول «لا أسأل عن عبادي غيري**»[1]، ومعلوم أن هذا كلام الله الذي لا يقوله غيره.

الثالث: أنه قال: «**ينزل إلى السماء الدنيـا، فيقـول: مـن ذا الذي يـدعـوني فأستجيب له؟ من ذا الذي يسألني فأعطيه؟ من ذا الذي يستغفرني فأغفر له؟ حتى يطلع الفجر**»[2]، ومعلوم أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ويعطي كل سائل سؤله إلا الله، وأمره ورحمته لا تفعل شيئاً من ذلك.

الرابع: نزول امره ورحمته لا تكون إلا منه؛ وحينئذ فهذا يقتضي ان يكون هو فوق العالم، فنفس تأويله يبطل مذهبه؛ ولهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين: ينزل امره ورحمته؛ فقال له المثبت: فممن ينزل؟ ما عندك فوق شيء؛ فلا ينزل منه لا أمر، ولا رحمة ولا غير ذلك؟! فبهت النافي وكان كبيراً فيهم.

الخامس: أنه قد روي في عدة أحاديث: «ثم يعرج» وفي لفظ «ثم يصعد».

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

السادس: أنه إذا قدر أن النازل بعض الملائكة، وأنه ينادي عن الله كما حرف بعضهم لفظ الحديث فرواه «يُنْزِل» من الفعل الرباعي المتعدي أنه يأمر منادياً ينادي؛ لكان الواجب ان يقول: من يدعو الله فيستجيب له؟ من يسأله فيعطيه؟ من يستغفره فيغفر له؟.

كما ثبت في «الصحيحين»، «وموطأ مالك» و «مسند أحمد بن حنبل»، وغير ذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا أحب الله العبد نادى في السماء يا جبريل إني أحب فلانا فأحبه؛ فيحبه جبريل؛ ثم ينادي جبريل: إن الله يحب فلانا فأحبوه؛ فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض**»[1]، وقال في البغض مثل ذلك.

فقد بين النبي ﷺ الفرق بين نداء الله ونداء جبريل، فقال في نداء الله: «**يا جبريل! إني أحب فلانا فأحبه**»، وقال في نداء جبريل «**إن الله يحب فلانا فأحبوه**».

وهـذا موجب اللغة التي بها خوطبنا، بل وموجب جميع اللغات، فإن ضمير المتكلم لا يقوله إلا المتكلم. فأما من أخبر عن غيره فإنما يأتي باسمه الظاهر وضمائر الغيبة. وهم يمثلون نداء الله بنداء السلطان ويقولون: قد يقال: نادى السلطان، إذا أمر غيره بالنداء - وهذا كما قالت الجهمية المحضة في تكليم الله لموسى: إنه أمر غيره فكلمه، لم يكن هو المتكلم.

فيقال لهم: إن السلطان إذا أمر غيره أن ينادي أو يكلم غيره أو يخاطبه؛ فإن المنادي ينادي: معاشر الناس! أمر السلطان بكذا، أو رسم بكذا، لا يقول إني أنا أمرتكم بذلك. ولو تكلم بذلك لأهانه الناس ولقالوا: من أنت حتى تأمرنا؟! والمنادي كل ليلة يقول: «**من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟**»[2]. كما في ندائه لموسى عليه السلام: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة طه، آية: ١٤

وقال: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾[1].

ومعلوم أن الله لو أمر ملكا أن ينادي كل ليلة أو ينادي موسى لم يقل الملك: «**من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟**»، ولا يقول: «**لا أسأل عن عبادي غيري**».

وأما قول المعترض: إن الليل يختلف باختلاف البلدان والفصول في التقدم والتأخر والطول والقصر.

فيقال له: الجواب عن هذا كالجواب عن قولك: هل يخلو منه العرش أو لا يخلو منه؟ وذلك أنه إذا جاز أنه ينزل ولا يخلو منه العرش؛ فتقدم النزول وتأخره وطوله وقصره كذلك؛ بناء على أنَّ هـذا نزول لا يقاس بنزول الخلق. وجماع الأمر أن الجواب عن مثل هذا السؤال يكون بأنواع:

أحدها: أن يبين أن المنازع النافي يلزمه من اللوازم ما هو ابعد عن المعقول الذي يعترف به مما يلزم المثبت، فإن كان مما يحتج به من المعقول حجة صحيحة؛ لزم بطلان النفي، فيلزم الإثبات؛ إذ الحقُّ لا يخلو عن النقيضين. وإن كان باطلاً؛ لم يبطل به الإثبات، فلا يعارض ما ثبت بالفطرة العقلية والشرعة النبوية، وهذا كما إذا قال: لو كان فوق العرش لكان جسماً، وذلك ممتنع؛ فيقال له: للناس هنا ثلاثة أقوال:

منهم من يقول: هو فوق العرش وليس بجسم.

ومنهم من يقول: هو فوق العرش وهو جسم.

ومنهم من يقول: هو فوق العرش ولا أقول هو جسم، ولا ليس بجسم، ثم من هؤلاء من يسكت عن هذا النفي والإثبات؛ لأن كليهما بدعة في الشرع.

ومنهم من يستفصل عن مسمى الجسم، فإن فسر بما يجب تنزيه الرب عنه نفاه وبين أن علوه على العرش لا يستلزم ذلك، وإن فسر بما يتصف الرب به لم ينف ذلك المعنى. فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزه عن ذلك، وأهل الكلام قد يريدون

(١) سورة القصص، آية: ٣٠.

بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة. وكثير منهم ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا؛ بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السموات ليست مركبة، لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة؛ فكيف يكون رب العالمين مركباً من هذا وهذا؟ فمن قال: إن الله جسم، واراد بالجسم هذاالمركَّب: فهو مخطيء في ذلك. ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله؛ فقد أصاب في نفيه عن الله، لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده.

ولفظ التركيب قد يراد به أنه ركبه مركب، أو أنه كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع، أو أنه يقبل التفريق، والله منزه عن ذلك كله.

وقد يراد بلفظ الجسم والمتحيز ما يشار إليه بمعنى أن الأيدي ترفع إليه في الدعاء، وأنه يقال: هو هنا وهناك، ويراد به القائم بنفسه، ويراد به الموجود. ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وهو عند السلف وأهل السنة ترفع الأيدي إليه في الدعاء، وهو فوق العرش. فإذا سمى المسمي ما يتصف بهذه المعاني جسماً؛ كان كتسمية الآخر ما يتصف بأنه حي عالم قادر جسماً، وتسمية الآخر ما له حياة وعلم وقدرة جسماً.

ومعلوم أن هؤلاء كلهم ينازعون في ثلاث مقامات:

أحدها: أن تسمية ما يتصف بهذه الصفات بالجسم بدعة في الشرع واللغة؛ فلا أهل اللغة يسمون هذا جسماً، بل الجسم عندهم هو البدن كما نقله غير واحد من أئمة اللغة، وهو مشهور في كتب اللغة.

قال الجوهري في «صحاحه» المشهور: قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان، وقال الأصمعي: الجسم والجثمان الجسد، والجثمان الشخص، قال: والأجسم الأضخم بالبدن، وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أي ركبت أجسمه، وجسيمه أي معظمه، قال: وكذلك تجسمت الرجل والجبل أي ركبت أجسمه.

وقد ذكر الله لفظ الجسم في موضعين من القرآن؛ في قوله تعالى: ﴿وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ (١).

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٤٧.

وفي قوله تعالى: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾[1].

والجسم قد يفسر بالصفة القائمة بالمحل وهو القدر والغلظ، كما يقال هذا الثوب له جسم، وهذا ليس له جسم أي له غلظ وضخامة بخلاف هذا، وقد يراد بالجسم نفس الغلظ والضخم.

وقد ادعى طوائف من أهل الكلام النفاة أن الجسم في اللغة هو المؤلف المركب. وان استعمالهم لفظ الجسم في كل ما يشار إليه موافق للغة؛ قالوا: لأن كل ما يشار إليه؛ فإنه يتميز منه شيء عن شيء، وكل ما كان كذلك؛ فهو مركب من الجواهر المنفردة التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ولا يتميز منه جانب عن جانب، أو من المادة والصورة اللذين هما جوهران عقليان كما يقول ذلك بعض الفلاسفة.

قالوا: وإذا كان هذا مركباً مؤلفاً؛ فالجسم في لغة العرب هو المؤلف المركب بدليل أنهم يقولون: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يقصدون بالمبالغة في قولهم: أجسم وجسيم إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف؛ لأنهم لا يقولون: أجسم فيمن كثرت علومه وقدره وسائر تصرفاته وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل: أجسم، ورجل جسيم؛ فدل ذلك على أن قولهم: جسم؛ مفيد للتأليف.

فهذا أصل قول هؤلاء النفاة، وهو مبني على أصلين: سمعي لغوي، ونظري عقلي فطري.

أما السمعي اللغوي فقولهم: ان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على المركب واستدلوا عليه بقوله: هو أجسم إذا كان اغلظ وأكثر ذهاباً في الجهات، وإن هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء.

فيقال: **أما المقدمة الأولى:** وهو: أن أهل اللغة يسمون كل ما كان له مقدار بحيث يكون أكبر من غيره أو أصغر؛ جسماً؛ فهذا لايوجد في لغة العرب البتة، ولا يمكن أحد أن ينقل عنهم أنهم يسمون الهواء الذي بين السماء والأرض جسماً، ولا

---

(١) سورة المنافقون، آية: ٤.

يسمون روح الإنسان جسماً. بل من المشهور أنهم يفرقون بين الجسم والروح؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾ (١) يعني: أبدانهم دون أرواحهم الباطنة.

وقد ذكر نقلة اللغة أن الجسم عندهم هو الجسد.

ومن المعروف في اللغة أن هذا اللفظ يتضمن الغلظ والكثافة، فلا يسمون الأشياء القائمة بنفسها إذا كانت لطيفة كالهواء وروح الإنسان، وإن كان لذلك مقدار يكون به بعضه أكبر من بعض، لكن لا يسمى في اللغة ذلك جسماً، ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر: هذا أجسم من هذا، ولا يقولون هذا المكان الواسع أجسم من هذا المكان الضيق؛ وإن كان أكبر منه، وإن كانت أجزاؤه زائدة على أجزائه عند من يقول بأنه مركب من الأجزاء.

فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسماً ولا يوجد في الكلام قبض جسمه، ولا صعد بجسمه إلى السماء، ولا أن الله يقبض أجسامنا حيث يشاء ويردها حيث شاء؛ إنما يسمون ذلك روحاً، ويفرقون بين مسمى الروح ومسمى الجسم كما يفرقون بين البدن والروح، وكما يفرقون بين الجسد والروح، فلا يطلقون لفظ الجسم على الهواء؛ فلفظ الجسم عندهم يشبه لفظ الجسد.

قال الجوهري: الجسد البدن، تقول فيه تجسد كما تقول في الجسم تجسم؛ كما تقدم نقله عن أئمة اللغة ان الجسم هو الجسد.

فعلم أن هذين اللفظين مترادفان، أو قريب من الترادف؛ ولهذا يقولون لهذا الثوب جسد؛ كما يقولون له جسم إذا كان غليظاً ثخيناً صفيقاً، وتقول العلماء النجاسة قد تكون مستجسدة كالدم والميتة، وقد لا تكون مستجسدة كالرطوبة، ويسمون الدم جسداً كما قال النابغة:

فلا لعمر الذي قد زرته حججاً   وما أُرِيقَ على الأنصاب من جسد

كما يقولون: له جسم؛ فبطل ما ذكروه عن اللغة أن كل ما يتميز منه شيء عن شيء يسمونه جسماً.

---

(١) سورة المنافقون، آية: ٤.

المقدمة الثانية: أنه لو سلم ذلك فقولهم: إن هذا جسم يطلقونه عند تزايد الأجزاء، هو مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة؛ وهذا لو قدر أنه صحيح؛ فأهل اللغة لم يعتبروه، ولا قال أحد منهم ذلك؛ فعلم أنهم إنما لحظوا غلظه وكثافته. وأما كونهم اعتبروا كثرة الأجزاء وقلتها؛ فهذا لا يتصوره أكثر عقلاء بني آدم، فضلاً عن أن ينقل عن أهل اللغة قاطبة أنهم أرادوا ذلك بقولهم جسيم وأجسم. والمعنى المشهور في اللغة لا يكون مسماه ما لا يفهمه إلا بعض الناس، وإثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس؛ فلا يكون مسمى الجسم في اللغة ما لا يعرفه إلا بعض الناس، وهو المركب من ذلك.

وأما الأصل الثاني العقلي فقولهم: ان كل ما يشار إليه بأنه هنا أو هناك؛ فإنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة. وهذا بحث عقلي، وأكثر عقلاء بني آدم - من أهل الكلام وغير أهل الكلام - ينكرون أن يكون ذلك مركباً من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، وإنكار ذلك قول ابن كلاب وأتباعه من الكلابية - وهو إمام الأشعري في مسائل الصفات - وهو قول الهشامية، والنجارية، والضرارية، وبعض الكرامية.

وهؤلاء الذين أثبتوا الجوهر الفرد زعموا أنا لا نعلم: لا بالحس ولا بالضرورة ان الله أبدع شيئاً قائماً بنفسه، وأن جميع ما نشهده مخلوق - من السحاب والمطر والحيوان والنبات والمعدن وبني آدم وغير بني آدم - فإن ما فيه أنه أحدث أكواناً في الجواهر المنفردة كالجمع والتفريق والحركة والسكون وأنكر هؤلاء أن يكون الله لما خلقنا أحدث أبداننا قائمة بأنفسها، أو شجراً وثمراً أو شيئاً آخر قائماً بنفسه، وإنما أحدث عندهم أعراضاً. وأما الجواهر المنفردة فلم تزل موجودة. ثم من يقول: انها محدثة؛ منهم من يقول: انهم علموا حدوثها بأنها لم تخل من الحوادث، وما لم يخل من الحوادث؛ فهو حادث.

قالوا: فبهذا الدليل العقلي وأمثاله علمنا أنه ما أبدع شيئاً قائماً بنفسه؛ لأنا نشهده من حلول الحوادث المشهودة كالسحاب والمطر. وهؤلاء في معاد الأبدان يتكلمون فيه على هذا الأصل؛ فمنهم من يقول يفرق الأجزاء ثم يجمعها، ومنهم من يقول: يعدمها ثم يعيدها، واضطربوا ههنا فيما إذا أكل حيوان حيواناً فكيف يعاد؟ وادعى

بعضهم أن الله يعدم جميع أجزاء العالم، ومنهم من يقول: هذا ممكن لا نعلم ثبوته ولا انتفاءه.

ثم المعاد عندهم يفتقر إلى أن يبتدئ هذه الجواهر، والجهم بن صفوان منهم يقول بعدمها بعد ذلك، ويقول بفناء الجنة والنار لامتناع دوام الحوادث عنده في المستقبل كامتناع دوامها في الماضي، وأبو الهذيل العلاف يقول بعدم الحركات. وهؤلاء ينكرون استحالة الأجسام بعضها إلى بعض، أو انقلاب جنس إلى جنس، بل الجواهر عندهم متماثلة، والأجسام مركبة منها، وما ثم إلا تغيير التركيب فقط، لا انقلاب ولا استحالة.

ولا ريب أن جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم على إنكار هذا، والأطباء والفقهاء ممن يقول باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض كما هو موجود في كتبهم. والأجسام عندهم ليست متماثلة؛ بل الماء يخالف الهواء، والهواء يخالف التراب وأبدان الناس تخالف النبات؛ ولهذا صارت النفاة إذا أثبت أحد شيئاً من الصفات؛ كان ذلك مستلزماً لأن يكون الموصوف عندهم جسماً - وعندهم الأجسام متماثلة - فصاروا يسمونه مشبهاً بهذه المقدمات التي تُلزمهم مثل ما ألزموه لغيرهم، وهي متناقضة لا يتصور أن ينتظم منها قول صحيح، وكلها مقدمات ممنوعة عند جماهير العقلاء، وفيها من تغيير اللغة والمعقول ما دخل بسبب هذه الأغاليط والشبهات حتى يبقى الرجل حائراً لا يهون عليه إبطال عقله ودينه، والخروج عن الإيمان والقرآن؛ فإن ذلك كله متطابق على إثبات الصفات.

ولا يهون عليه التزام ما يلزمونه من كون الرب مركباً من الأجزاء ومماثلاً للمخلوقات؛ فإنه يعلم أيضاً بطلان هذا، وأن الرب عز وجل يجب تنزيهه عن هذا؛ فإنه سبحانه أحد صمد، والأحد ينفي التمثيل، والصمد ينفي أن يكون قابلاً للتفريق والتقسيم والبعضية سبحانه وتعالى فضلاً عن كونه مؤلفاً مركباً: ركب وألف من الأجزاء؛ فيفهمون من يخاطبون أن ما وصف به الرب نفسه لا يعقل إلا في بدن مثل بدن الإنسان، بل وقد يصرحون بذلك ويقولون: الكلام لا يكون إلا من صورة مركبة مثل فم الإنسان ونحو ذلك مما يدعونه.

وإذا قال «النفاة» لهم: متى قلتم إنه يرى؛ لزم أن يكون مركباً مؤلفاً؛ لأن المرئي

لا يكون إلا بجهة من الرائي، وما يكون بجهة من الرائي لا يكون إلا جسماً، والجسم مؤلف مركب من الأجزاء، أو قالوا: إن الرب إذا تكلم بالقرآن أو غيره من الكلام؛ لزم ذلك، وإذا كان فوق العرش؛ لزم ذلك، وصار المسلم العارف بما قاله الرسول ﷺ أن الله يُرى في الآخرة لما تواتر عنده من الأخبار عن الرسول ﷺ بذلك، وكذلك يعلم أن الله تكلم بالقرآن وغيره من الكلام، ويعلم أن الله فوق العرش بما تواتر عنده عن الرسول بما يدل على ذلك مع ما يوافق ذلك من القضايا الفطرية التي خلق الله عليها عباده.

وإذا قالوا له: هذا يستلزم أن يكون الله مركباً من الأجزاء المنفردة، والمركب لا بد له من مركب؛ فيلزم أن يكون الله محدثاً؛ إذ المركب يفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه تكون غيره، وما افتقر إلى غيره، لم يكن غنياً واجب الوجود بنفسه ـ حيروه وشككوه إن لم يجعلوه مكذباً لما جاء به الرسول، مرتداً عن بعض ما كان عليه من الإيمان، مع أن تشككه وحيرته تقدح في إيمانه ودينه وعلمه وعقله.

فيقال لهم: أما كون الرب سبحانه وتعالى مركباً ركبه غيره؛ فهذا من أظهر الأمور فساداً، وهذا معلوم فساده بضرورة العقل. ومن قال هذا، فهو من أكفر الناس وأجهلهم وأشدهم محاربة لله، وليس في الطوائف المشهورين من يقول بهذا.

وكذلك إذا قيل: هو مؤلف أو مركب ـ بمعنى أنه كانت أجزاؤه متفرقة فجمع بينها كما يجمع بين أجزاء المركبات من الأطعمة، والأدوية، والثياب، والأبنية، ـ فهذا التركيب من اعتقده في الله؛ فهو من أكفر الناس وأضلهم؛ ولم يعتقده أحد من الطوائف المشهورة في الأمة، بل أكثر العقلاء عندهم أن مخلوقات الرب ليست مركبة هذا التركيب، وإنما يقول بهذا من يثبت الجواهر المنفردة.

وكذلك من زعم أن الرب مركب مؤلف بمعنى أنه يقبل التفريق والانقسام والتجزئة، فهذا من أكفر الناس وأجهلهم، وقوله شر من قول الذين يقولون: إن لله ولداً، بمعنى أنه انفصل منه جزء فصار ولداً له.

وقد بسطنا الكلام على هذا في تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ [1] وفي غير ذلك.

---

(١) سورة الإخلاص، آية: ١.

وكذلك إذا قيل: هو جسم، بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو المادة والصورة؛ فهذا باطل، بل هو أيضاً باطل في المخلوقات فكيف في الخالق سبحانه وتعالى؟! وهذا مما يمكن أن يكون قد قاله بعض المجسمة والهشامية، والكرامية وغيرهم ممن يحكى عنهم التجسيم؛ إذ من هؤلاء من يقول: ان كل جسم فإنه مركب من الجواهر المنفردة، ويقولون مع ذلك: ان الرب جسم، وأظن هذا قول بعض الكرامية، فإنهم يختلفون في إثبات الجوهر الفرد، وهم متفقون على أنه سبحانه جسم.

لكن يحكى عنهم نزاع في المراد بالجسم؛ هل المراد به أنه موجود قائم بنفسه، أو المراد به أنه مركب؟ فالمشهور عن أبي الهيصم وغيره من نظارهم أنه يفسر مراده؛ بأنه موجود قائم بنفسه مشار إليه، لا بمعنى أنه مؤلف مركب. وهؤلاء ممن اعترف نفاة الجسم بأنهم لا يكفرون؛ فإنهم لم يثبتوا معنى فاسداً في حق الله تعالى، لكن قالوا إنهم أخطأوا في تسمية كل ما هو قائم بنفسه، أو ما هو موجود جسماً، من جهة اللغة؛ قالوا: فإن أهل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم إلا على المركب.

والتحقيق: أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة: أولئك الذين يسمون كل ما هو قائم بنفسه جسماً، وهؤلاء الذين سموا كل ما يشار إليه وترفع الأيدي إليه جسماً، وادعوا أن كل ما كان كذلك فهو مركب؛ وأن أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على كل ما كان مركباً. فالخطأ في اللغة، والابتداع في الشرك مشترك بين الطائفتين.

وأما المعاني: فمن أثبت من الطائفتين ما نفاه الله ورسوله، أو نفى ما أثبت الله ورسوله؛ فهو مخطيء عقلاً، كما هو مخطيء شرعاً. بل أولئك يقولون لهم: نحن وأنتم اتفقنا على أن القائم بنفسه يسمى جسماً في غير محل النزاع، ثم ادَّعيتم أن الخالق القائم بنفسه يختص بما يمنع هذه التسمية التي اتفقنا نحن وأنتم عليها؛ فبينا أنه لا يختص، لأن ذلك مبني على أن الأجسام مركبة، ونحن نمنع ذلك ونقول: ليست مركبة من الجواهر المنفردة.

ولهذا كره السلف والأئمة ـ كالإمام أحمد وغيره ـ أن ترد البدعة بالبدعة، فكان أحمد في مناظرته للجهمية لما ناظروه على أن القرآن مخلوق، وألزمه «أبو عيسى محمد بن

عيسى برغوث» أنه إذا كان غير مخلوق لزم أن يكون الله جسماً وهذا منتف؛ فلم يوافقه أحمد: لا على نفي ذلك، ولا على إثباته؛ بل قال: ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾ (١).

ونبّه أحمد على أن هذا اللفظ لا يدرى ما يريدون به. وإذا لم يعرف مراد المتكلم به لم يوافقه؛ لا على إثباته، ولا على نفيه. فإن ذكر معنى أثبته الله ورسوله أثبتناه، وإن ذكر معنى نفاه الله ورسوله نفيناه باللسان العربي المبين، ولم نحتج إلى ألفاظ مبتدعة في الشرع، محرفة في اللغة، ومعانيها متناقضة في العقل؛ فيفسد الشرع واللغة والعقل؛ كما فعل أهل البدع من أهل الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة.

وكذلك أيضاً لفظ «الجبر» كره السلف أن يقال: جبر، وأن يقال: ما جبر؛ فروى الخلال في كتاب «السنة» عن أبي إسحاق الفزاري - الإمام - قال: قال الأوزاعي: أتاني رجلان فسألاني عن القدر، فأحببت أن آتيك بهما تسمع كلامهما وتجيبهما. قلت: رحمك الله أنت أولى بالجواب. قال: فأتاني الأوزاعي ومعه الرجلان، فقال: تكلما، فقالا: قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعونا في القدر - ونازعناهم حتى بلغ بنا وبهم الجواب، إلى أن قلنا: إن الله قد جبرنا على ما نهانا عنه، وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا، فقال: أجبهما يا أبا إسحاق، قلت رحمك الله! أنت أولى بالجواب، فقال أجبهما: فكرهت أن أخالفه؛ فقلت: يا هؤلاء! إن الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا بدعة وأحدثوا حدثاً، وإني أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه؛ فقال أجبت وأحسنت يا أبا إسحاق!

وروي أيضاً عن بقية بن الوليد قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر؛ فقال الزبيدي: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضي ويقدر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب. وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة؛ فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والْجَبْل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل من أهل الجماعة والتصديق.

---

(١) سورة الإخلاص، الآيات: ١، ٢، ٣، ٤.

وروي عن أبي بكر المروذي قال: قلت لأبي عبدالله: تقول إن الله أجبر العباد؟ فقال: هكذا لا تقول، وأنكر هذا، وقال: يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء.

وقال المروذي: كتب إلى عبد الوهاب في أمر حسين بن خلف العكبري وقال: إنه تنزه عن ميراث أبيه، فقال رجل قدري: ان الله لم يجبر العباد على المعاصي، فرد عليه أحمد بن رجاء فقال: إن الله جبر العباد - أراد بذلك إثبات القدر - فوضع أحمد بن علي كتاباً يحتج فيه، فأدخلته على أبي عبدالله وأخبرته بالقصة قال: ويضع كتاباً؟! وأنكر عليهما جميعاً: على ابن رجاء حين قال: جبر العباد، وعلى القدري الذي قال: لم يجبر، وأنكر على أحمد بن علي وضعه الكتاب واحتجاجه، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب، وقال لي: يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جبر العباد. فقلت لأبي عبدالله: فما الجواب في هذه المسألة؟ فقال: يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء.

قال الخلال: وأخبرنا المروذي في هذه المسألة أنه سمع أبا عبدالله لما أنكر على الذي قال: لم يجبر، وعلى من رد عليه جبر؛ فقال أبو عبدالله: كلما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها؛ وقال: يستغفر ربه الذي رد عليهم بمحدثة، وأنكر على من رد شيئاً من جنس الكلام إذا لم يكن له فيه إمام تقدم.

قال المروذي: فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن علي من عكبرا ومعه نسخة وكتاب من أهل عكبرا، فأدخلت أحمد بن علي على أبي عبدالله؛ فقال: يا أبا عبدالله! هذا الكتاب ادفعه إلى أبي بكر حتى يقطعه، وأنا أقوم على منبر عكبرا واستغفر الله؛ فقال أبو عبدالله لي: ينبغي أن تقبلوا منه وارجعوا إليه.

قال المروذي: سمعت بعض المشيخة يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: أنكر سفيان الثوري جبر، وقال: الله تعالى جبل العباد. قال المروذي: أظنه أراد قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس.

قلت هذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، وإنما المقصود التنبيه على أن السلف كانوا يراعون لفظ القرآن والحديث فيما يثبتونه وينفونه عن الله من صفاته وأفعاله، فلا

يأتون بلفظ محدث مبتدع في النفي والإثبات، بل كل معنى صحيح فإنه داخل فيما أخبر به الرسول ﷺ. والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك؛ كلفظ الجسم، والجهة، والحيز، والجبر ونحو ذلك؛ بخلاف ألفاظ الرسول فإن مراده بها يعلم كما يعلم مراده بسائر ألفاظه، ولو يعلم الرجل مراده لوجب عليه الإيمان بما قاله مجملاً. ولو قدر معنى صحيح - والرسول ﷺ لم يخبر به - لم يحل لأحد أن يدخله في دين المسلمين، بخلاف ما أخبر به الرسولﷺ فإن التصديق به واجب.

والأقوال المبتدعة تضمنت تكذيب كثير مما جاء به الرسول ﷺ، وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول ﷺ ومراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة. ولما انتشر الكلام المحدث، ودخل فيه ما يناقض الكتاب والسنة، وصاروا يعارضون به الكتاب والسنة؛ صار بيان مرادهم بتلك الألفاظ وما احتجوا به لذلك من لغة وعقل يبين للمؤمن ما يمنعه أن يقع في البدعة والضلال، أو يخلص منها - إن كان قد وقع - ويدفع عن نفسه في الباطن والظاهر ما يعارض إيمانه بالرسول ﷺ من ذلك، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا: أن ما جاء به الرسول ﷺ لا يدفع بالألفاظ المجملة كلفظ التجسيم وغيره مما قد يتضمن معنى باطلاً، والنافي له ينفي الحق والباطل، فإذا ذكرت المعاني الباطلة نفرت القلوب. وإذا ألزموه ما يلزمونه من التجسيم - الذي يدعونه نفر إذا قالوا له: هذا يستلزم التجسيم؛ لأن هذا لا يعقل إلا في جسم - لم يحسن نقض ما قالوه، ولم يحسن حله، وكلهم متناقضون.

وحقيقة كلامهم أن ما وصف به الرب نفسه لا يعقل منه إلا ما يعقل في قليل من المخلوقات التي نشهدها كأبدان بني آدم. وهذا في غاية الجهل؛ فإن من المخلوقات مخلوقات لم نشهدها كالملائكة والجن حتى أرواحنا. ولا يلزم أن يكون ما أخبر به الرسول ﷺ مماثلاً لها، فكيف يكون مماثلاً لما شاهدوه؟!.

وهذا الكلام في لفظ الجسم من حيث اللغة.

وأما الشرع فمعلوم أنه لـم ينقل عن أحد من الأنبياء، ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع.

وأما من جهة العقل فبينهم نزاع فيما اتفقوا على تسميته جسماً: كالسماء، والأرض، والريح والماء، ونحو ذلك مما يشار إليه ويختص بجهة وهو متحيز. قد تنازعوا هل هو مركب من جواهر لا تقبل القسمة، أو من مادة وصورة، أو لا من هذا ولا من هذا؟ وأكثر العقلاء على القول الثالث. وكل من القولين الأولين قاله طائفة من النظار. والأول كثير في أهل الكلام، والثاني كثير في الفلاسفة؛ لكن قول الطائفتين باطل، معلوم بالعقل بطلانه عند أهل القول الثالث.

وإذا كان كذلك؛ فإذا قال القائل: أنا أقول إنه فوق العرش، وإنه ترفع الأيدي إليه ونحو ذلك؛ وليس كل ما كان كذلك كان مركباً من أجزاء مفردة ولا من المادة والصورة العقليين: كان الكلام مع هذا في التلازم. فإذا قال الثاني: بل كل ما كان فوق غيره، وكل ما كان يشار إليه بالأيدي؛ فلا يكون إلا مركباً إما من هذا؛ وإما من هذا: كان هذا بمنزلة قول الآخر: كل ما كان حياً قادراً عالماً؛ فـلا يكون إلا مركباً هذا التركيب، أو كل ما كان له حياة وعلم وقدرة؛ فلا يكون إلا مركباً هذا التركيب، أو كل ما كان سميعاً بصيراً متكلماً فلا يكون إلا مركباً هذا التركيب، بناء على أن كل موجود قائم بنفسه هو جسم وكل جسم فهو مركب هذا التركيب.

ومعلوم أن هذا باطل عند جماهير العلماء والعقلاء باتفاقهم؛ فإني لا أعلم طائفة من العقلاء المعتبرين أنهم قالوا: هو جسم، وهو مركب هذا التركيب، بل الذي أعرف أنهم قالوا: هو جسم كالهشامية والكرامية لا يفسرون كلهم الجسم بما هو مركب هذا التركيب، بل إنما نقل هذا عن بعضهم، وقد ينقل عن بعضهم مقالات ينكرها بعضهم: كما نقل عن مقاتل بن سليمان، وهشام بن الحكم مقالات ردية. ومن الناس من رد هذا النقل عن مقاتل بن سليمان فرده كثير من الناس. وأما النقل عن هشام فرده كثير من أتباعه.

ومن قدر أنه قال ذلك من الناس؛ فقوله باطل كسائر من قال على الله الباطل؛ كما حكي عن بعض اليهود والرافضة والمجسمة، وأنهم يصفونه بالنقائص التي تعالى الله عنها؛ كوصفه أنه أجوف، وأنه بكى حتى رمد وعادته الملائكة، وعض أصابعه حتى خرج منها الدم، وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أورق.

وأمثال هذه الأقوال التي فيها الافتراء على الله تعالى ووصفه بالنقائص ما يعلم بطلانه بصريح المعقول وصحيح المنقول.

وهكذا إذا قال القائل: انه لو نزل إلى سماء الدنيا؛ للزم الحركة والانتقال، والحركة والانتقال من خصائص الأجسام، أو قال: للزم أن يخلو منه العرش، وذلك محال؛ فإن للناس في هذا ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من يقول: ينزل وليس بجسم.

وقول من يقول: ينزل وهو جسم.

وقول من لا ينفي الجسم ولا يثبته؛ إما إمساكاً عنهما لكون ذلك بدعة وتلبيساً كما تقدم، وإما مع تفصيل المراد، وإقرار الحق وبطلان الباطل، وبيان الصواب من المعاني العقلية التي اشتبهت في هذا؛ مثل أن يقال: النزول والصعود والمجيء والإتيان. ونحو ذلك مما هو أنواع جنس الحركة لا نسلم انه مخصوص بالجسم الصناعي الذي يتكلم المتكلمون في إثباته ونفيه، بل يوصف به ما هو أعم من ذلك. ثم هنا طريقان:

أحدهما: أن هذه الأمور توصف بها الأجسام والأعراض فيقال: جاء البرد وجاء الحر، وجاءت الحمى، ونحو ذلك من الأعراض. وإذا كانت الأعراض توصف بالمجيء والإتيان؛ علم أن ذلك ليس من خصائص الأجسام؛ فلا يجوز أن يوصف بهذه الأفعال حقيقة مع أنه ليس بجسم، وهذه طريقة الأشعري ومن تبعه من نظار أهل الحديث وأتباع الأئمة الأربعة وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وغيره، وهذا معنى ما حكاه في «المقالات» عن أهل السنة والحديث.

ولهذا كان قول ابن كلاب والأشعري والقلانسي ومن وافقهم من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب أحمد وغيرهم؛ إن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش.

وكذلك يقولون في النزول: ومعنى ذلك أنه يحدث في العرش قرباً فيصير مستوياً عليه من غير أن يقوم به ـ نفسه ـ فعل اختياري، سواء قالوا: إن الفعل هو المفعول، أو لم يقولوا بذلك، وكذلك النزول عندهم؛ فهم يجعلون الأفعال اللازمة بمنزلة الأفعال المتعدية، وذلك لأنهم اعتقدوا أنه لا يقوم به فعل اختياري لأن ذلك حادث؛ فقيامه به يستلزم أن تقوم به الحوادث، فنفوا ذلك لهذا الأصل الذي اعتقدوه.

الطريق الثاني: أن يقال: المجيء والإتيان والصعود والنزول توصف به روح الإنسان التي تفارقه بالموت، وتسمى النفس، وتوصف به الملائكة، وليس نزول الروح وصعودها من جنس نزول البدن وصعوده؛ فإن روح المؤمن تصعد إلى فوق السموات ثم تهبط إلى الأرض فيما بين قبضها ووضع الميت في قبره. وهذا زمن يسير لا يصعد البدن إلى ما فوق السموات ثم ينزل إلى الأرض في مثل هذا الزمان.

وكذلك صعودها ثم عودها إلى البدن في النوم واليقظة، ولهذا يشبه بعض الناس نزولها إلى القبر بالشعاع، لكن ليس هذا مثالاً مطابقاً. فإن نفس الشمس لا تنزل، والشعاع الذي يظهر على الأرض هو عَرَضٌ من الأعراض يحدث بسبب الشمس، ليس هو الشمس ولا صفة قائمة بها، والروح نفسها تصعد وتنزل؛ ففي الحديث المشهور حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في قبض الروح وفتنة القبر ـ وقد رواه الإمام أحمد وغيره، ورواه أبو داود أيضاً واختصره، وكذلك النسائي، وابن ماجة، ورواه أبو عوانة في «صحيحه» بطوله وفي روايته عن زاذان: سمعت البراء، وذلك يبطل قول من قال: إنه لم يسمعه منه.

ورواه الحاكم في صحيحه: من حديث أبي معاوية، قال: حدثنا الأعمش، حدثنا المنهال ابن عمرو، عن أبي عمرو زاذان، عن البراء بن عازب رضي الله عنهما، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة فانتهينا إلى القبر ولما يلحد، وذكر الحديث بطوله.

ورواه الحاكم أيضاً من حديث محمد بن الفضل[1]، قال: حدثنا الأعمش، فذكره. وقال في آخره: حدثنا فضيل، حدثني أبي، عن أبي حازم، عن أبي هريرة بهذا

(١) في نسخة: «فضيل» بدلاً من «الفضل».

الحديث، إلا أنه قال: «**ارقد رقدة كرقدة من لا يوقظه إلا أحب الناس إليه**».

قال: وقد رواه شعبة، وزائدة، وغيرهما، عن الأعمش، ورواه مؤمل، عن الثوري عنه قال: وهو على شرطهما قد احتجا بالمنهال بن عمرو، قال: وقد روى ابن جرير عن شعبة، عن أبي إسحاق، عن البراء، قال: «ذكر النبي ﷺ المؤمن والكافر» ثم ذكر طرفاً من حديث القبر، وقد رواه الإمام أحمد في «مسنده» عن عبد الرزاق، حدثنا معمر، عن يونس بن خباب عن المنهال بن عمرو، الحديث بطوله. قال: وكذلك أبو خالد الدالاني، وعمرو بن قيس الملائي، والحسن بن عبيد الله النخعي، عن المنهال، ورواه شعيب بن صفوان، عن يونس بن خباب، فقال: عن المنهال، عن زاذان، عن أبي البختري، قال: سمعت البراء قال: وهذا وهم من شعيب، فقد رواه معمر ومهدي بن ميمون وعباد بن عباد عن يونس التامر.

وقال الحافظ أبو نعيم الأصبهاني: وأما حديث البراء رواه المنهال بن عمرو عن زاذان، عن البراء، فحديث مشهور رواه عن المنهال الجم الغفير، ورواه عن البراء: عدي ابن ثابت، ومحمد بن عقبة، وغيرهما، ورواه عن زاذان عطاء بن السائب. قال: وهو حديث اجمع رواة الأثر على شهرته واستفاضته، وقال الحافظ أبو عبدالله بن منده: هذا الحديث إسناده متصل مشهور رواه جماعة عن البراء.

وقال الإمام أحمد في «المسند» حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن المنهال بن عمرو، عن زاذان، عن البراء بن عازب رضي الله عنهما، قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ولما يلحد، فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله كأن على رؤوسنا الطير. وفي يده عود ينكت به الأرض، فرفع رأسه فقال: «**استعيذوا بالله من عذاب القبر**» مرتين أو ثلاثاً، ثم قال: «**إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل عليه من السماء ملائكة بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسون منه مد بصره، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله**

ورضوان. قال: فتخرج فتسيل كما تسيل القطرة من السقاء، فيأخذها. فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها فيجعلوها في ذلك الكفن وفي ذلك الحنوط، ويخرج منها ريح كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض، فيصعدون بها؛ فلا يمرون - يعني بها - على ملأ من الملائكة بين السماء والأرض: إلا قالوا: ما هذا الروح الطيبة؟ فيقولون: فلان بن فلان، بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا حتى ينتهوا به إلى السماء الدنيا، فيستفتحون له فيفتح له، فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى ينتهوا به إلى السماء السابعة، فيقول الله تعالى: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، وأعيدوه إلى الأرض؛ فإني منها خلقتهم وفيها اعيدهم، ومنها اخرجهم تارة أخرى، قال: فتعاد روحه فيأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول: الله ربي، فيقولان له وما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله ﷺ، فيقولان له: وما علمك؟ فيقول: قرأت كتاب الله فآمنت به وصدقت؛ فينادي مناد من السماء: ان صدق عبدي فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وافتحوا له باباً إلى الجنة، قال: فيأتيه من روحها وطيبها، ويفسح له في قبره مد بصره. قال: فيأتيه رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح: فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول له: من أنت فوجهك الوجه الذي يجيء بالخير؟ فيقول: أنا عملك الصالح. فيقول: رب أقِم الساعة حتى ارجع إلى أهلي ومالي. وقال وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل عليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله وغضب، قال: فتتفرق في جسده فينزعها كما ينزع السفود من الصوف المبلول، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يجعلوها في تلك المسوح. ويخرج منها كأنتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض، فيصعدون بها فلا يمرون على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هذه

الروح الخبيثة؟ فيقولون: فلان بن فلان بأقبح اسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا، حتى ينتهي بها إلى السماء الدنيا؛ فيستفتح له فلا يفتح له. ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿لا تفتح لهم أبواب السماء، ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سَمِّ الخِيَاط﴾[1] فيقول الله: اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحاً. ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير، أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾[2] فتعاد روحه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري. فيقولان له ما دينك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري. فيقولان له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه لا أدري. فينادي مناد من السماء ان كذب عبدي فأفرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له باباً إلى النار؛ فيأتيه من حرها وسمومها، ويضيق عليه قبره حتى تختلف اضلاعه، ويأتيه رجل قبيح الوجه قبيح الثياب منتن الريح فيقول: أبشر بالذي يَسوؤُك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: ومن أنت فوجهك الوجه الذي يجيء بالشر؟ فيقول: أنا عملك الخبيث. فيقول: رب لا تقم الساعة».

قلت: هذا قد رواه عن البراء بن عازب غير واحد غير زاذان، منهم: عدي بن ثابت، ومحمد بن عقبة، ومجاهد.

قال الحافظ أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن منده في كتاب «الروح والنفس»: حدثنا محمد بن يعقوب بن يوسف، حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني حدثنا أبو النضر هاشم بن قاسم، حدثنا عيسى بن المسيب، عن عدي بن ثابت، عن البراء بن عازب، قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القبر ولما يلحد، فجلس وجلسنا حوله كأن على اكتافنا فلق الصخر وعلى رؤوسنا الطير، فأَزَمَّ قليلاً ـ والإزمام السكوت ـ فلما رفع رأسه قال: «**إن المؤمن إذا كان في قبلٍ من الآخرة ودبر من الدنيا وحضره ملك الموت؛ نزلت عليه ملائكة من السماء، معهم كفن من الجنة**

(١) سورة الأعراف، آية: ٤٠.
(٢) سورة الحج، آية: ٣١.

وحنوط من الجنة، فيجلسون منه مد بصره. وجاءه ملك الموت فجلس عند رأسه، ثم يقول: اخرجي أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى رحمة الله ورضوانه؛ فتسيل نفسه كما تقطر القطرة من السقاء . فإذا خرجت نفسه صلى عليه كل ملك بين السماء والأرض إلا الثقلين ثم يصعد به إلى السماء فتفتح له السماء، ويشيعه مقربوها إلى السماء الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة إلى العرش مقربو كل سماء . فإذا انتهى إلى العرش كتب كتابه في عليين، فيقول الرب عز وجل: ردوا عبدي إلى مضجعه فإني وعدتهم أني منها خلقتهم، وفيها اعيدهم، ومنها اخرجهم تارة أخرى .فيرد إلى مضجعه فيأتيه منكر ونكير يثيران الأرض بأنيابهما، ويفحصان الأرض بأشعارهما فيجلسانه ثم يقال له: يا هذا من ربك؟ فيقول: الله ربي، فيقولان: صدقت؛ ثم يقال له: ما دينك؟ فيقول: الإسلام فيقولان له: صدقت. ثم يقال له: من نبيك؟ فيقول محمد رسول الله؛ فيقولان: صدقت. ثم يفسح له في قبره مد بصره، ويأتيه رجل حسن الوجه طيب الريح فيقول له: جزاك الله خيراً، فوالله ما علمت أن كنت لسريعاً في طاعة الله بطيئاً عن معصية الله، فيقول: وأنت جزاك الله خيراً فمن أنت؟ فقال: أنا عملك الصالح. ثم يفتح له باب إلى الجنة فينظر إلى مقعده ومنزله منها حتى تقوم الساعة. وإن الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة وحضره ملك الموت؛ نزل عليه من السماء ملائكة معهم كفن من نار، وحنوط من نار . قال: فيجلسون منه مد بصره، وجاء ملك الموت فجلس عند رأسه، ثم قال: اخرجي أيتها النفس الخبيثة، اخرجي إلى غضب الله وسخطه؛ فتتفرق روحه في جسده كراهة ان تخرج لما ترى وتعاين؛ فيستخرجها كما يستخرج السفود من الصوف المبلول، فإذا خرجت نفسه لعنه كل شيء بين السماء والأرض إلا الثقلين، ثم يصعد به إلى السماء الدنيا فتغلق دونه؛ فيقول الرب تبارك وتعالى: ردوا عبدي إلى مضجعه فإني وعدتهم أني منها خلقتهم وفيها اعيدهم ومنها أخرجهم تارة اخرى؛ فترد روحه إلى مضجعه؛ فيأتيه منكر ونكير يثيران الأرض بأنيابهما، ويفحصان الأرض بأشعارهما، اصواتهما كالرعد

القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف؛ فيجلسانه، ثم يقولان له: من ربك؟ فيقول: لا أدري؛ فينادى من جانب القبر لا دَرِيْت؛ فيضربانه بمرزبة من حديد لو اجتمع عليها مَنْ بين الخافقين لم تقل، ويضيق عليه قبره حتى تختلف اضلاعه، ويأتيه رجل قبيح الوجه قبيح الثياب منتن الريح فيقول: جزاك الله شراً؛ فوالله ما علمت أن كنت بطيئاً عن طاعة الله سريعاً في معصية الله، فيقول: من أنت؟ فيقول أنا عملك الخبيث ثم يفتح له باب إلى النار، فينظر إلى مقعده فيها حتى تقوم الساعة».

وقال ابن مندة: رواه الإمام أحمد بن حنبل، ومحمود بن غيلان، وغيرهما عن أبي النضر.

ومن ذلك حديث ابن أبي ذئب، عن محمد بن عمرو بن عطاء، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة. وقد رواه الإمام أحمد في «مسنده» وغيره.

وقال الحافظ أبو نعيم الأصبهاني: هذا حديث متفق على عدالة ناقليه: اتفق الإمامان: محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج على ابن أبي ذئب ومحمد بن عمرو بن عطاء، وسعيد بن يسار، وهم من شرطهما، ورواه المتقدمون الكبار عن ابن أبي ذئب مثل ابن أبي فديك، وعنه دحيم بن إبراهيم.

قلت: وقد رواه عن ابن أبي ذئب غير واحد، ولكن هذا سياق حديث ابن أبي فديك لتقدمه؛ قال ابن أبي فديك: حدثني محمد بن أبي ذئب، عن محمد بن عمرو بن عطاء، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: **«إن الميت تحضره الملائكة؛ فإذا كان الرجل الصالح فيقولون: اخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب، اخرجي حميدة وأبشري بروح وريحان ورب غير غضبان، قال: فيقولون ذلك حتى تخرج، ثم يعرج بها إلى السماء الدنيا فيستفتح لها فيقال: من هذا؟ فيقولون: فلان، فيقولون: مرحباً بالنفس الطيبة، كانت في الجسد الطيب، ادخلي حميدة وأبشري بروح وريحان ورب غير غضبان. فيقال لها ذلك حتى ينتهى بها إلى السماء التي فيها الله عز وجل. وإذا كان الرجل**

السوء قال: اخرجي أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث. اخرجي ذميمة وأبشري بحميم وغساق، وآخر من شكله أزواج. فيقولون ذلك حتى تخرج، ثم يعرج بها إلى السماء، فيستفتح لها فيقال: من هذا؟ فيقال: فلان، فيقولون: لا مرحباً بالنفس الخبيثة، كانت في الجسد الخبيث، ارجعي ذميمة فإنها لن تفتح لك أبواب السماء؛ فترسل بين السماء والأرض، فتصير إلى قبره. فيجلس الرجل الصالح في قبره غير فزع ولا مشغوف، ثم يقال: ما كنت تقول في الإسلام؟ فيقول: ما هذا الرجل؟ فيقول: محمد رسول الله جاءنا بالبينات من قبل الله فآمنا وصدقنا». وذكر تمام الحديث.

والمقصود أن في حديث أبي هريرة قوله: «فيصير إلى قبره» كما في حديث البراء ابن عازب، وحديث أبي هريرة روي من طرق تصدق حديث البراء بن عازب، وفي بعض طرقه سياق حديث البراء بطوله، كما ذكره الحاكم؛ مع أن سائر الأحاديث الصحيحة المتواترة تدل على عود الروح إلى البدن؛ إذ المسألة للبدن بلا روح قول قاله طائفة من الناس وأنكره الجمهور، وكذلك السؤال للروح بلا بدن قاله ابن ميسرة وابن حزم. ولو كان كذلك لم يكن للقبر بالروح اختصاص.

وزعم ابن حزم أن العَوْدَ لم يَرْوِه إلا زاذان عن البراء وضعفه، وليس الأمر كما قاله، بل رواه غير زاذان عن البراء، وروى عن غير البراء مثل عدي بن ثابت وغيره. وقد جمع الدارقطني طرقه في مصنف مفرد، مع أن زاذان من الثقات، روى عن أكابر الصحابة كعمر وغيره، وروى له مسلم في «صحيحه» وغيره؛ قال يحي بن معين: هو ثقة، وقال حميد بن هلال وقد سئل عنه فقال: هو ثقة لا يسأل عن مثل هؤلاء، وقال ابن عدي: أحاديثه لا بأس بها إذا روى عنه ثقة، وكان يتبع الكرابيسي، وإنما رماه من رماه بكثرة كلامه.

وأما المنهال بن عمرو فمن رجال البخاري وحديث «عود الروح» قد رواه عن غير البراء أيضاً، وحديث زاذان مما اتفق السلف والخلف على روايته وتلقيه بالقبول.

وأرواح المؤمنين في الجنة، وإن كانت مع ذلك قد تعاد إلى البدن؛ كما انها تكون

في البدن ويعرج بها إلى السماء كما في حال النوم. أما كونها في الجنة ففيه أحاديث عامة؛ وقد نص على ذلك أحمد وغيره من العلماء واحتجوا بالأحاديثِ المأثورة العامة وأحاديث خاصة في النوم وغيره. فالأول مثل حديث الزهري المشهور الذي رواه مالكٌ عن الزهري في «موطأه» وشعيب بن أبي حمزة وغيرهما، وقد رواه الإمام أحمد في «المسند» وغيره.

قال الزهري: أخبرنا عبد الرحمن بن عبدالله بن كعب بن مالك أن كعب بن مالك الأنصاري - وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم - كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: **«إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده»** فأخبر أنه يعلق في شجر الجنة حتى يرجع إلى جسده، يعني في النشأة الآخرة. قال أبو عبدالله بن منده: ورواه يونس، والزبيدي، والأوزاعي، وابن إسحاق.

وقال عمرو بن دينار، وابن أخي الزهري، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب، عن أبيه قال... قال صالح بن كيسان، وابن أخي الزهري، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب، أنه بلغه أن كعباً قال... رواه الإمام أحمد والنسائي، وابن ماجة، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

قلت: وفي الحديث المشهور حديث محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، رواه أبو حاتم في «صحيحه» وقد رواه أيضاً الأئمة. قال: **«إن الميت ليسمع خفق نعالهم حين يولون عنه. فإن كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه، وكان الصيام عن يمينه، وكانت الزكاة عن يساره وكان فعل الخيرات من الصدقة والصلة والمعروف والإحسان إلى الناس عند رجليه. فيؤتى من عند رأسه فتقول الصلاة: ما قِبَلي مدخل، ثم يؤتى عن يمينه فيقول الصيام: ما قِبَلي مدخل، ثم يؤتى عن يساره فتقول الزكاة: ما قِبَلي مدخل، ثم يؤتى من قبل رجليه فيقول فعل الخيرات من الصدقة والصلة والمعروف والإحسان إلى الناس: ما قِبَلي مدخل؛ فيقال له: اجلس، فيجلس قد مثلت له الشمس وقد دنت للغروب فيقال له: ما هذا الرجل الذي كان فيكم ما تقول فيه؟ فيقول: دعوني حتى اصلّي؛ فيقولون: إنك ستفعل، أخبرنا عما نسألك عنه. فقال: عم تسألوني؟**

فيقولون: ما تقول في هذا الرجل الذي كان فيكم؛ ما تشهد عليه به؟ فيقول: اشهد أنه رسول الله، وأنه جاء بالحق من عند الله؛ فيقال: على ذلك حييت، وعلى ذلك مت، وعلى ذلك تبعث إن شاء الله تعالى، ثم يفتح له باب من أبواب الجنة فيقال له: ذلك مقعدك منها وما أعد الله لك فيها؛ فيزداد غبطة وسروراً، ثم يفتح له باب من أبواب النار فيقال له ذلك مقعدك منها وما أعد الله لك فيها [لو عصيت ربك] فيزداد غبطة وسروراً؛ ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً، وينور له فيه. ويعاد جسده كما بديء، وتجعل نسمته في نسم الطيب، وهي طير تعلق في شجر الجنة».

وفي لفظ: «**وهو في طير يعلق في شجر الجنة**» قال أبو هريرة: قال الله تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[1].

وفي لفظ: «**ثم يعاد الجسد إلى ما بديء منه**».

وهذه الإعادة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾[2] ليست هي النشأة الثانية.

ورواه الحاكم في «صحيحه» عن معمر، عن قتادة، عن قسامة بن زهير، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن المؤمن إذا احتضر أتته ملائكة الرحمة بحريرة بيضاء، فيقولون: اخرجي راضية مرضياً عنك إلى روح وريحان ورب غير غضبان، فتخرج كأطيب ريح مسك حتى انهم ليناوله بعضهم بعضاً يشمونه حتى يأتوا به باب السماء فيقولون: ما أطيب هذه الريح التي جاءتكم من الأرض!! وكلما أتوا سماءً قالوا ذلك، حتى يأتوا به أرواح المؤمنين فلهم أفرح به من أحدكم بغائبه إذا قدم عليه، فيسألونه: ما فعل فلان؟ قال: فيقولون: دعوه حتى يستريح فإنه كان في غم الدنيا، فإذا قال لهم: ما أتاكم؟!! فإنه قد مات. يقولون: ذهب به إلى أمه الهاوية. واما الكافر فإن ملائكة العذاب تأتيه، فتقول: اخرجي ساخطة مسخوطاً عليك إلى عذاب الله وسخطه، فتخرج كأنتن**

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ٢٧. (٢) سورة طه، آية: ٥٥

ريح جيفة، فينطلقون به إلى باب الأرض، فيقولون: ما أَنْتَنَ هذه الريح!! كلما أتوا على أرض قالوا ذلك، حتى يأتوا به أرواح الكفار» .

قال الحاكم: تابعه هشام الدستوائي، عن قتادة. وقال همام بن يحيي؛ عن قتادة، عن أبي الجوزاء، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ بنحوه.

والكل صحيح، وشاهدها حديث البراء بن عازب. وكذلك رواه الحافظ أبو نعيم من حديث القاسم بن الفضل الحذائـي، كما رواه معمر. قال: ورواه أبو موسى وبندار، عن معاذ بن هشام، عن أبيه، عن قتادة، مثله مرفوعاً. ومن أصحاب قتادة من رواه موقوفاً، ورواه همام عن قتادة، عن أبي الجوزاء، عن أبي هريرة؛ مرفوعاً نحوه. وقد روى هذا الحديث النسائي، والبزار في «مُسنده» وأبو حاتم في «صحيحه».

وقد روى مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة قال: «**إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان فصعدا بها. فذكر من طيب ريحها وذكر المسك. قال: فيقول أهل السماء: روح طيبة جاءت من قِبَلِ الأرض؛ صلى الله عليك وعلى جسد كنت تعمرينه؛ فينطلق بها إلى ربه ثم يقال: انطلقوا به إلى آخر الأجل. قال: وإن الكافر إذا خرجت روحه، وذكر من نتنها وذكر لعناً، فيقول اهل السماء: روح خبيثة جاءت من قبل الأرض. قال: فيقال: انطلقوا به إلى آخر الأجل. قال أبو هريرة: فرد رسول الله ﷺ ريطة كانت عليه على أنفه هكذا»** .

وقد ثبت في الصحيح: عن النبي ﷺ أنه كان يقول عند النوم: «**باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين»** .

وفي الصحيح أيضاً أنه كان يقول: «**اللهم أنت خلقت نفسي وأنت تتوفاها، لك مماتها ومحياها، فإن أمسكْتَها فارحمها؛ وإن ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين»** .

ففي هذه الأحاديث من صعود الروح إلى السماء، وعودها إلى البدن: ما بين أن صعودها نوع آخر ليس مثل صعود البدن ونزوله.

وروينا عن الحافظ أبي عبدالله محمد بن مندة في كتاب « الروح والنفس » حدثنا أحمد بن محمد بن إبراهيم، حدثنا عبدالله بن الحسن الحراني، حدثنا أحمد بن شعيب، حدثنا موسى ابن أيمن، عن مطرف، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾[1] قال: تلتقي ارواح الأحياء في المنام بأرواح الموتى ويتساءلون بينهم؛ فيمسك الله أرواح الموتى، ويرسل ارواح الأحياء إلى أجسادها.

وروى الحافظ أبو محمد بن أبي حاتم في « تفسيره »، حدثنا عبدالله بن سليمان، حدثنا الحسن؛ حدثنا عامر عن الفرات؛ حدثنا أسباط عن السدي ﴿والتي لم تمت في منامها﴾[1] قال: يتوفاها في منامها. قال: فتلتقي روح الحي وروح الميت فيتذاكران ويتعارفان. قال: فترجع روح الحي إلى جسده في الدنيا إلى بقية أجله في الدنيا. قال: وتريد روح الميت أن ترجع إلى جسده فتحبس.

وهذا أحد القولين وهو أن قوله: ﴿فيمسك التي قضى عليها الموت﴾[1] أريد بها أن من مات قبل ذلك لقي روح الحي.

والقول الثاني ـ وعليه الأكثرون ـ ان كلاً من النفسين: الممسكة والمرسلة توفيتا وفاة النوم، وأما التي توفيت وفاة الموت فتلك قسم ثالث؛ وهي التي قدمها بقوله: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾[1] وعلى هذا يدل الكتاب والسنة؛ فإن الله قال: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها؛ فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾[1]؛ فذكر إمساك التي قضى عليها الموت من هذه الأنفس التي توفاها بالنوم، وأما التي تَوَفَّاهـا حين موتها فتلك لم يصفها بإمساك ولا إرسال، ولا ذكر في الآية التقاء الموتى بالنيام.

والتحقيق: أن الآية تتناول النوعين؛ فإن الله ذكر توفيتين: تَوَفِّي الموت، وتَوَفِّـي النوم، وذكر إمساك المتوفاة وإرسال الأخرى.

---

(١) سورة الزمر، آية: ٤٢.

ومعلوم أنه يمسك كل ميتة سواء ماتت في النوم أو قبل ذلك؛ ويرسل من لم تمت. وقوله: ﴿يتوفى الأنفس حين موتها﴾[1] يتناول ما ماتت في اليقظة وما ماتت في النوم؛ فلما ذكر التوفيتين ذكر أنه يمسكها في إحدى التوفيتين ويرسلها في الأخرى؛ وهذا ظاهر اللفظ ومدلوله بلا تكلف، وما ذكر من التقاء أرواح النيام والموتى لا ينافي ما في الآية؛ وليس في لفظها دلالة عليه؛ لكن قوله: ﴿فيمسك التي قضى عليها الموت﴾[1] يقتضي أنه يمسكها لا يرسلها كما يرسل النائمة؛ سواء توفاها في اليقظة أو في النوم؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «**اللهم أنت خلقت نفسي وأنت تتوفاها؛ لك مماتها ومحياها؛ فإن أمسكتها فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين**»[2] فوصفها بأنها في حال تَوَفِّي النوم إما ممسكة وإما مرسلة.

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا عمر بن عثمان: حدثنا بقية: حدثنا صفوان بن عمرو، حدثني سليم بن عامر الحضرمي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: أعجب من رؤيا الرجل أنه يبيت فيرى الشيء لم يخطر له على بال، فتكون رؤياه كأخذ باليد، ويرى الرجل الشيء؛ فلا تكون رؤياه شيئاً؛ فقال علي بن أبي طالب: أفلا أخبرك بذلك يا أمير المؤمنين؛ إن الله يقول: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها؛ فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾[1]؛ فالله يتوفى الأنفس كلها، فما رأت - وهي عنده في السماء - فهو الرؤيا الصادقة، وما رأت - إذا أرسلت إلى أجسادها - تلقتها الشياطين في الهواء فكذبتها، فأخبرتها بالأباطيل وكذبت فيها؛ فعجب عمر من قوله.

وذكر هذا أبو عبدالله محمد بن إسحاق بن منده في كتاب «الروح والنفس» وقال:

---

(١) سورة الزمر، آية: ٤٢.

(٢) أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٣، والدعوات باب ١٢. وأبو داود في الأدب باب ٩٨. والترمذي في الدعوات باب ٢٠. وابن ماجة في الدعاء باب ١٥. والدارمي في الاستئذان باب ٥١. والإمام أحمد في المسند ٢/٧٩، ٢٤٦، ٢٨٣، ٢٩٥، ٤٢٢، ٤٣٢.

هذا خبر مشهور عن صفوان بن عمرو وغيره ولفظه: قال علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين! يقول الله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها؛ فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾[1]، والأرواح يعرج بها في منامها، فما رأت وهي في السماء فهو الحق، فإذا ردت إلى أجسادها تلقتها الشياطين في الهواء فكذبتها. فما رأت من ذلك فهو الباطل.

قال الإمام أبو عبدالله بن منده: وروي عن أبي الدرداء قال: روى ابن لهيعة عن عثمان بن نعيم الرعيني، عن أبي عثمان الأصبحي، عن أبي الدرداء قال: إذا نام الإنسان عرج بروحه حتى يؤتى بها العرش قال: فإن كان طاهراً أذن لها بالسجود، وإن كان جنباً لم يؤذن لها بالسجود. رواه زيد بن الحباب وغيره.

وروى ابن منده حديث علي وعمر رضي الله عنهما مرفوعاً، حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، حدثنا محمد بن شعيب، حدثنا ابن عياش بن أبي إسماعيل، وأنا الحسن بن علي، أنا عبدالرحمن بن محمد، حدثنا قتيبة والرازي[2] حدثنا محمد بن حميد حدثنا أبو زهير عبدالرحمن بن مغراء الدوسي، حدثنا الأزهر بن عبدالله الأزدي، عن محمد بن عجلان، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: لقي عمر بن الخطاب علي بن أبي طالب فقال: يا أبا الحسن! ربما شهدت وغبنا وربما شهدنا وغبت، ثلاثة أشياء أسألك عنهن، فهل عندك منهن علم؟ فقال علي بن أبي طالب: وما هن؟ قال: الرجل يحب الرجل ولم ير منه خيراً، والرجل يبغض الرجل ولم ير منه شراً. فقال: نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الأرواح جنود مجندة تلتقي في الهواء، فَتَشَامّ، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**» قال عمر: واحدة. قال عمر: والرجل يحدث الحديث إذ نسيه، فبينما هو قد نسيه إذ ذكره.

فقال: نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما من القلوب قلب إلا وله سحابة كسحابة القمر، فبينما القمر يضيء إذ تجللته سحابة فأظلم؛ إذ تجلت عنه فأضاء؛ وبينما القلب يتحدث إذ تجللته فنسي، إذ تجلت عنه فذكر**».

---

(١) سورة الزمر، آية: ٤٢.

(٢) في نسخة: «ابن قتيبة الرازي».

قال عمر: اثنتان. قال: والرجل يرى الرؤيا: فمنها ما يصدق، ومنها ما يكذب.

فقال: نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما من عبد ينام فيمتلىء نوماً إلا عرج بروحه إلى العرش فالذي لا يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التي تصدق، والذي يستيقظ دون العرش فهي الرؤيا التي تكذب**».

فقال عمر: ثلاث كنت في طلبهن؛ فالحمد لله الذي أصبتهن قبل الموت.

ورواه من وجه ثالث: أن ابن عباس سأل عنه عمر. فقال: حدثنا أحمد بن سليمان ابن أيوب. حدثنا يزيد بن محمد بن عبدالصمد، حدثنا آدم بن أبي اياس حدثنا إسماعيل بن عياش، عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي عن ابن أبي طلحة القرشي أن ابن عباس رضي الله عنه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين! أشياء أسألك عنها؟ قال: سل عما شئت؛ فقال: يا أمير المؤمنين! مِمَّ يذكر الرجل، ومم ينسى؟ ومم تصدق الرؤيا، ومم تكذب؟ فقال له عمر أما قولك مم يذكر الرجل ومم ينسى؛ فإن على القلب طخاة مثل طخاة القمر. فإذا تغشت القلب نسي ابن آدم، فإذا تجلت عن القلب ذكر ما كان ينسى. وأما مِمَّ تصدق الرؤيا ومم تكذب؛ فإن الله يقول: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها﴾[1] فمن دخل منها في ملكوت السماء فهي التي تصدق، وما كان منها دون ملكوت السماء فهي التي تكذب.

قلت: وفي هذين الطريقين ذكر أن التي تكذب ما لم يكمل وصولها إلى العلو. وفي الأول ذكر أن ذلك يكون مما يحصل بعد رجوعها. وكلا الأمرين ممكن؛ فإن الحكم يختلف لفوات شرطه، أو وجود مانعه عن ذلك.

قال عكرمة ومجاهد: إذا نام الإنسان فإن له سبباً تجري فيه الروح، وأصله في الجسد؛ فتبلغ حيث شاء الله، فما دام ذاهباً فإن الإنسان نائم. فإذا رجع إلى البدن انتبه الإنسان؛ فكان بمنزلة شعاع هو ساقط بالأرض وأصله متصل بالشمس.

قال ابن منده: وأخبرت عن عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندي، عن علي بن يزيد

(١) سورة الزمر، آية: ٤٢.

السمرقندي ـ وكان من أهل العلم والأدب وله بصر بالطب والتعبير ـ قال: إن الأرواح تمتد من منخر الإنسان، ومراكبها وأصلها في بدن الإنسان، فلو خرج الروح لمات، كما أن السراج لو فرقت بينها وبين الفتيلة لطفئت. ألا ترى أن تركب النار في الفتيلة، وضَوْؤُها وشعاعها ملأ البيت، فكذلك الروح تمتد من منخر الإنسان في منامه حتى تأتي السماء، وتجول في البلدان، وتلتقي مع أرواح الموتى. فإذا رآها الملك الموكل بأرواح العباد أراه ما أحب أن يراه وكان المرء في اليقظة عاقلاً ذكياً صدوقاً لا يلتفت في اليقظة إلى شيء من الباطل رجع إليه روحه، فأدى إلى قلبه الصدق بما أراه الله عز وجل على حسب صدقه. وإن كان خفيفاً نزيقاً يحب الباطل والنظر إليه، فإذا نام وأراه الله أمراً من خير أو شر رجع روحه، فحيث ما رأى شيئاً من مخاريق الشيطان أو باطلاً وقف عليه كما يقف في يقظته، وكذلك يؤدي إلى قلبه فلا يعقل ما رأى، لأنه خلط الحق بالباطل؛ فلا يمكن معبر يعبر له، وقد اختلط الحق بالباطل. قال الإمام ابن منده: ومما يشهد لهذا الكلام ما ذكرناه عن عمر وعلي وأبي الدرداء رضي الله عنهم.

قلت: وخرج ابن قتيبة في كتاب «تعبير الرؤيا» قال: حدثني حسين بن حسن المروزي، أخبرنا ابن المبارك عبدالله، حدثنا المبارك عن الحسن أنه قال: أنبئت أن العبد إذا نام وهو ساجد يقول الله تبارك وتعالى: «**انظروا إلى عبدي، روحه عندي وجسده في طاعتي**».

وإذا كانت الروح تعرج إلى السماء مع أنها في البدن؛ علم أنه ليس عروجها من جنس عروج البدن الذي يمتنع هذا فيه. وعروج الملائكة ونزولها من جنس عروج الروح ونزولها، لا من جنس عروج البدن ونزوله. وصعود الرب عز وجل فوق هذا كله وأجلّ من هذا كله؛ فإنه تعالى أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق.

وإذا قيل: الصعود والنزول والمجيء والإتيان أنواع جنس الحركة؛ قيل: والحركة أيضاً أصناف مختلفة، فليست حركة الروح كحركة البدن، ولا حركة الملائكة كحركة البدن. والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيز، ويراد بها أمور

أخرى، كما يقوله كثير من الطبائعية والفلاسفة: منها الحركة في الكم كحركة النمو، والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم، وحركة اللون أو الثياب من سواد إلى بياض، والحركة في الأَيْن كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان: في النمو والزيادة، أو في الذبول والنقصان؛ وليس هناك انتقال جسم من حيز إلى حيز.

ومن قال: ان الجواهر المفردة تنتقل؛ فقوله غلط كما هو مبسوط في موضعه. وكذلك الأجسام تنتقل ألوانها وطعومها وروائحها، فيَسْوَدُّ الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته بعد أن لم يكن كذلك. وهذه حركات واستحالات وانتقالات وإن لم يكن في ذلك انتقال جسم من حيز إلى حيز، وكذلك الجسم الدائر في موضع واحد كالدولاب والفلك هو بجملته لا يخرج من حيزه، وإن لم يزل متحركاً. وهذه الحركات كلها في الأجسام، وأما في الأرواح فالنفس تنتقل من بغض إلى حب، ومن سخط إلى رضا. ومن كراهة إلى إرادة، ومن جهل إلى علم، ويجد الإنسان من حركات نفسه وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجده. وذلك من جنس آخر غير جنس حركات بدنه.

وإذا عرف هذا؛ فإن للملائكة من ذلك ما يليق بهم؛ وإن ما يوصف به الرب تبارك وتعالى هو أكمل وأعلى وأتم من هذا كله؛ وحينئذ فإذا قال السلف والأئمة: كحماد بن زيد، وإسحاق بن راهويه، وغيرهما من أئمة أهل السنة أنه ينزل ولا يخلو منه العرش؛ لم يجز أن يقال: ان ذلك ممتنع، بل إذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل من مخلوق آخر، فالروح توصف من ذلك بما يستحيل اتصاف البدن به، كان جواز ذلك في حق الرب تبارك وتعالى أولى من جوازه من المخلوق كأرواح الآدميين والملائكة.

ومن ظن أن ما يوصف به الرب عز وجل لا يكون إلا مثل ما توصف به أبدان بني آدم: فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان.

وأصل هذا أن « قربه سبحانه ودنوه من بعض مخلوقاته » لا يستلزم أن تخلو ذاته من فوق العرش، بل هو فوق العرش، ويقرب من خلقه كيف شاء؛ كما قال ذلك من قاله من السلف؛ وهذا كقربه إلى موسى لما كلمه من الشجرة، قال تعالى: ﴿إذ قال موسى لأهله: إني آنست ناراً سآتيكم منها بخَبَرٍ أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون. فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها، وسبحان الله رب العالمين. يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم. وألْقِ عصاك، فلما رآها تهتز كأنها جانٌّ ولى مدبراً ولم يعقب، يا موسى لا تخف إني لا يخاف لديَّ المرسلون إلا من ظلم﴾ (١).

وقال في السورة الأخرى: ﴿فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً، قال لأهله: امكثوا، إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخَبَرٍ أو جذوة من النار لعلكم تصطلون. فلما أتاها نودي من شاطىءِ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة: أنْ يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾ (٢).

وقال تعالى: ﴿واذكر في الكتاب موسى إنَّه كان مُخْلَصاً، وكان رسولاً نبياً، وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نَجِيًّا﴾ (٣).

فأخبر أنه ناداه من جانب الطور، وأنه قربه نَجِيّاً.

وقال تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى بصائر للناس وهدى ورحمة لعلهم يتذكرون. وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين، ولكنا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر وما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلو عليهم آياتنا ولكنا كنا مرسلين. وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكنْ رحمة من ربك لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى. اذهب إلى فرعون إنه طغى. فقل هل لك إلى أن تَزَكَّى. وأهديك إلى ربك فتخشى؟ فأراه الآية الكبرى﴾ (٥).

---

(١) سورة النمل، الآيات: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١.

(٢) سورة القصص، آية: ٢٩، ٣٠.

(٣) سورة مريم، آية: ٥١.

(٤) سورة القصص، الآيات: ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦

(٥) سورة النازعات، من الآية ١٥ إلى الآية ٢٠.

وقال ابن أبي حاتم في « تفسيره » : حدثنا علي بن الحسين ، حدثنا عثمان بن أبي شيبة ، حدثنا معاوية بن هشام ، حدثنا شريك ، عن عطاء ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى : ﴿فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها﴾ [1] قال : كان ذلك النار ، قال الله من في النور ، ونودي أن بورك من في النور .

حدثنا علي بن الحسين : حدثنا محمد بن حمزة ؛ حدثنا علي بن الحسين بن واقد ؛ عن أبيه ؛ عن يزيد النحوي أن عكرمة حدثني عن ابن عباس ﴿أن بورك من في النار﴾ قال : كان ذلك النار نوره (ومن حولها) أي : بورك من في النور ومن حول النور . وكذلك روى بإسناده من تفسير عطية عن ابن عباس : ﴿فلما جاءها نودي أن بورك من في النار﴾ يعني : نفسه . قال : كان نور رب العالمين في الشجرة ومن حولها .

حدثنا أبي ؛ حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري : حدثنا أبو معاوية ؛ عن شيبان ؛ عن عكرمة : ﴿أن بورك من في النار﴾ قال : كان الله في نوره .

حدثنا أبو زرعة ، حدثنا ابن أبي شيبة ، حدثنا علي بن جعفر المدائني ، عن ورقاء ، عن عطاء ابن السائب ؛ عن سعيد بن جبير : ﴿أن بورك من في النار﴾ قال : ناداه وهو في النور .

حدثنا علي بن الحسين [2] المنجاني ؛ حدثنا سعيد بن أبي مريم ؛ حدثنا مفضل بن أبي فضالة [3] ، حدثني ابن ضمرة : ﴿فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها﴾ ، قال : إن موسى كان على شاطيء الوادي - إلى أن قال - فلما قام أبصر النار فسار إليها ، فلما أتاها ﴿نودي أن بورك من في النار﴾ ، قال : إنها لم تكن ناراً ، ولكن كان نور الله وهو الذي كان في ذلك النور ، وإنما كان ذلك النور منه ؛ وموسى حوله .

حدثنا أبو سعيد بن يحيى بن سعيد القطان ؛ حدثنا مكي بن إبراهيم ، حدثنا موسى بن عبيدة ؛ عن محمد بن كعب في قوله عز وجل : ﴿أن بورك من في النار ومن حولها﴾ ؛ قال : النار نور الرحمة ؛ قال : ضوء من الله تعالى ﴿ومن حولها﴾ موسى والملائكة .

---

(١) سورة النمل ، آية : ٨ .

(٢) في نسخة : « الحسن » بدلاً من « الحسين » .

(٣) في نسخة : « بن فضالة » بدلاً من « أبي فضالة » .

وروى بإسناده عن ابن عباس ﴿ومن حولها﴾ قال: الملائكة. قال: ورُوي عن عكرمة، والحسن، وسعيد بن جبير، وقتادة مثل ذلك. وروي عن السدي وحده ﴿أن بورك من في النار﴾، قال: كان في النار ملائكة.

وفي صحيح مسلم: عن أبي عبيدة، عن أبي موسى، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات فقال: « **إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه** »[1]. ثم قرأ أبو عبيدة: ﴿أن بورك من في النار ومن حولها﴾.

وذكر من « تفسير الوالبي » عن ابن عباس ﴿أن بورك من في النار﴾، يقول: قدس.

وعن مجاهد: ﴿أن بورك من في النار﴾ بوركت النار.

كذلك كان يقول ابن عباس. وفي السورة الأخرى: ذكر أنه ناداه من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وقوله ﴿من الشجرة﴾ هو بدل من قوله (من شاطيء الوادي الأيمن) فالشجرة كانت فيه، وقال أيضاً: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾[2]، والطور هو الجبل، فالنداء كان من الجانب الأيمن من الطور ومن الوادي فإن شاطىء الوادي جانبه، وقال ﴿وما كنت بجانب الغربي﴾[3] أي: بالجانب الغربي، وجانب المكان الغربي؛ فدل على أن هذا الجانب الأيمن هو الغربي لا الشرقي، فذكر أن النداء كان من موضع معين وهو الوادي المقدس طوى من شاطيء الوادي الأيمن من جانب الطور الأيمن من الشجرة. وذكر أنه قَرَّبَه نَجِيًّا فناداه وناجاه، وذلك المنادي له، والمناجي له، هو الله رب العالمين لا غيره، ونداؤه ومناجاته قائمة به، ليس ذلك مخلوقاً منفصلاً عنه، كما يقوله من يقول: ان الله لا يقوم به كلام؛ بل كلامه منفصل عنه مخلوق؛ وهو سبحانه وتعالى ناداه وناجاه ذلك الوقت كما دل عليه القرآن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة مريم، آية: ٥٢.

(٣) سورة القصص، آية: ٤٤.

لا كما يقوله من يقول: لم يزل منادياً مناجياً له ولكن ذلك الوقت خلق فيه إدراك النداء القديم الذي لم يزل ولا يزال.

فهذان قولان مبتدعان لم يقل واحداً منها أحد من السلف. وإذا كان المنادي هو الله رب العالمين، وقد ناداه من موضع معين وقربه إليه؛ دل ذلك على ما قاله السلف من قربه ودنوه من موسى عليه السلام، مع أن هذا قرب مما دون السماء.

وقد جاء أيضاً من حديث وهب بن منبه وغيره من الإسرائيليات قربه من أيوب عليه السلام وغيره من الأنبياء عليهم السلام، ولفظه ـ الذي ساقه البغوي ـ أنه أظَلَّه غمام ثم نودي: يا أيوب؟ أنا الله، يقول: أنا قد دنوت منك، أنزل منك قريباً، لكن الإسرائيليات إنما تذكر على وجه المتابعة، لا على وجه الاعتماد عليها وحدها، وهو سبحانه وتعالى قد وصف نفسه في كتابه وفي سنة نبيه ﷺ بقربه من الداعي وقربه من المتقرب إليه، فقال تبارك وتعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [١].

وثبت في الصحيحين: عن أبي موسى، انهم كانوا مع النبي ﷺ في سفر، فكانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير؛ فقال: « **يا أيها الناس! اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته** » [٢].

وفي الصحيحين: عن النبي ﷺ « **يقول الله تعالى: من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة** » [٣]، وقربه من العباد بتقربهم إليه مما يُقرُّبه جميع من يقول: انه فوق العرش، سواء قالوا مع ذلك: انه تقوم به الأفعال الاختيارية أو لم يقولوا.

وأما من ينكر ذلك:

فمنهم من يفسر قرب العباد بكونهم يقاربونه ويشابهونه من بعض الوجوه فيكونون

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

قريبين منه، وهذا تفسير أبي حامد والمتفلسفة؛ فإنهم يقولون: الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة.

ومنهم من يفسر قربهم بطاعتهم، ويفسر قربه بإثابته. وهذا تفسير جمهور الجهمية؛ فإنهم ليس عندهم قرب ولا تقريب أصلاً.

ومما يدخل في معاني القرب - وليس في الطوائف من ينكره - قرب المعروف والمعبود إلى قلوب العارفين العابدين؛ فإن كل من أحب شيئاً فإنه لا بدَّ أن يعرفه ويقرب من قلبه، والذي يبغضه يبعد من قلبه. لكن هذا ليس المراد به ان ذاته نفسها تحل في قلوب العارفين العابدين. وإنما في القلوب معرفته وعبادته ومحبته، والإيمان به؛ ولكن العلم يطابق المعلوم.

وهذا الإيمان الذي في القلوب هو المثل الأعلى الذي له في السموات والأرض، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ (١) وقوله ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ (٢).

وقد غلط في هذه الآية طائفة من الصوفية والفلاسفة وغيرهم: فجعلوه حلول الذات واتحادها بالعابد والعارف، من جنس قول النصارى في المسيح وهو قول باطل كما قد بسط في موضعه.

والذين يثبتون تقريبه العباد إلى ذاته هو القول المعروف للسلف والأئمة، وهو قول الأشعري وغيره من الكلابية؛ فإنهم يثبتون قرب العباد إلى ذاته وكذلك يثبتون استواءه على العرش بذاته، ونحو ذلك، ويقولون: الاستواء فعل فعله في العرش فصار مستوياً على العرش. وهذا أيضاً قول ابن عقيل، وابن الزاغوني، وطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم.

وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عباده؛ فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه، ومجيئه يوم القيامة، ونزوله، واستواءه على العرش. وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم بذلك متواتر.

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٤.
(٢) سورة الأنعام، آية: ٣.

وأول من أنكر هذا في الإسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة، وكانوا ينكرون الصفات والعلو على العرش، ثم جاء ابن كلاب فخالفهم في ذلك وأثبت الصفات والعلو على العرش، لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية؛ ولهذا أحدث قوله في القرآن: انه قديم لم يتكلم به بقدرته. ولا يعرف هذا القول عن أحد من السلف؛ بل المتواتر عنهم أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، كما ذكرت ألفاظهم في كتب كثيرة في مواضع غير هذا.

فالذين يثبتون انه كلم موسى بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً به؛ هم الذين يقولون انه يدنو ويقرب من عباده بنفسه. واما من قال: القرآن مخلوق أو قديم فأصل هؤلاء أنه لا يمكن أن يقرب من شيء ولا يدنو إليه. فمن قال منهم بهذا مع هذا؛ كان من تناقضه؛ فانه لم يفهم أصل القائلين بأنه قديم.

وأهل الكلام قد يعرفون من حقائق أصولهم ولوازمها ما لا يعرفه من وافقهم على أصل المقالة، ولم يعرف حقيقتها ولوازمها؛ فلذا يوجد كثير من الناس يتناقض كلامه في هذا الباب. فإن نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف متظاهرة بالاثبات، وليس على النفي دليل واحد: لا من كتاب ولا من سنة ولا من أثر: وإنما أصله قول الجهمية، فلما جاء ابن كلاب فرق، ووافقه كثير من الناس على ذلك، فصار كثير من الناس يقر بما جاء عن السلف وما دلّ عليه الكتاب والسنة، وبما يقوله النُّفاةُ مما يناقض ذلك، ولا يهتدي للتناقض ﴿والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.

وبهذا يحصل الجواب عما احتج به من قال: إن ثلث الليل يختلف باختلاف البلاد. وهذا قد احتج به طائفة، وجعلوا هذا دليلاً على ما يتأولون عليه حديث النزول. وهذا الذي ذكروه إنما يصح إذا جعل نزوله من جنس نزول أجسام الناس من السطح إلى الأرض، وهو يشبه قول من قال: يخلو العرش منه بحيث يصير بعض المخلوقات فوقه وبعضها تحته.

فإذا قدر النزول هكذا كان ممتنعاً: لما ذكروه من أنه لا يزال تحت العرش في غالب الأوقات أو جميعها، فإن بين طرفي العمارة نحو ليلة؛ فإنه يقال: بين ابتداء العمارة

من المشرق ومنتهاها من المغرب مقدار مائة وثمانين درجة فلكية، وكل خمس عشرة فهي ساعة معتدلة، والساعة المعتدلة هي ساعة من اثنتي عشرة ساعة بالليل أو النهار إذا كان الليل والنهار متساويين ـ كما يستويان في أول الربيع الذي تسميه العرب الصيف، وأول الخريف الذي تسميه الربيع ـ بخلاف ما إذا كان أحدهما أطول من الآخر، وكل واحد اثنتا عشرة ساعة؛ فهذه الساعات مختلفة في الطول والقصر، فتغرب الشمس عن أهل المشرق قبل غروبها عن أهل المغرب، كما تطلع على هؤلاء قبل هؤلاء بنحو اثنتي عشرة ساعة أو أكثر.

فإن الشمس على أي موضع كانت مرتفعة من الأرض الارتفاع التام كما يكون عند نصف النهار فإنها تضيء على ما أمامها وخلفها من المشرق والمغرب تسعين درجة شرقية وتسعين غربية، والمجموع مقدار حركتها: اثنتا عشرة ساعة، ستة شرقية، وستة غربية، وهو النهار المعتدل.

ولا يزال لها هذا النهار لكن يخفى ضوؤها بسبب ميلها إلى جانب الشمال والجنوب؛ فإنَّ المعمور من الأرض من الناحية الشمالية من الأرض التي هي شمال خط الاستواء المحاذي لدائرة معتدل النهار التي نسبتها إلى القطبين ـ الشمالي والجنوبي ـ نسبة واحدة؛ ولهذا يقال في حركة الفلك انها على ذلك المكان دولابية مثل الدولاب، وانها عند القطبين رحاوية تشبه حركة الرحى، وانها في المعمور من الأرض حمائلية تشبه حمائل السيوف. والمعمور المسكون من الأرض، يقال: إنه بضع وستون درجة أكثر من السدس بقليل.

والكلام على هذا لبسطه موضع آخر: ذكرنا فيه دلالة الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وسائر من تبعهم من علماء المسلمين على أن الفلك مستدير. وقد ذكر إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد. منهم الإمام أبو الحسين بن المنادي الذي له نحو «أربعمائة مصنف» وهو من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد، وأبو محمد بن حزم. وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم.

والمقصود هنا: أن الشمس إذا طلعت على أول البلاد الشرقية فإنه حينئذ يكون

إما وقت غروبها وإما قريباً من وقت غروبها على آخر البلاد الغربية، فإنها تكون بحيث يكون الضوء أمامها تسعين درجة وخلفها تسعين درجة؛ فهذا منتهى نورها. فإذا طلعت عليهم كان بينها وبينهم تسعون درجة، وكذلك على بلد تطلع عليه؛ والحاسب يفرق بين الدرجات كما يفرق بين الساعات، فإن الساعات المختلفة الزمانية كل واحد منها خمس عشرة درجة بحسب ذلك الزمان فيكون بينها وبين المغرب أيضاً تسعون درجة من ناحية المغرب وإذا صار بينها وبين مكان تسعون درجة غربية غابت، كما تطلع إذا كان بينها وبينهم تسعون درجة شرقية وإذا توسطت عليهم ـ وهو وقت استوائها قبل أن تدلك وتزيغ ويدخل وقت الظهر ـ كان لها تسعون درجة شرقية وتسعون درجة غربية.

وإذا كان كذلك ـ والنزول المذكور في الحديث النبوي على قائله أفضل الصلاة والسلام الذي اتفق عليه الشيخان: البخاري ومسلم، واتفق علماء الحديث على صحته هو: **« إذا بقي ثلث الليل الآخر »**.

وأما رواية النصف والثلثين فانفرد بها مسلم في بعض طرقه.

وقد قال الترمذي: ان أصح الروايات عن أبي هريرة: « إذا بقي ثلث الليل الآخر ».

وقد روي عن النبي ﷺ من رواية جماعة كثيرة من الصحابة كما ذكرنا قبل هذا. فهو حديث متواتر عند أهل العمل بالحديث، والذي لا شك فيه إذا بقي ثلث الليل الآخر.

فإن كان النبي ﷺ قد ذكر « النزول » أيضاً إذا مضى ثلث الليل الأول وإذا انتصف الليل؛ فقوله حق وهو الصادق المصدوق؛ ويكون النزول أنواعاً ثلاثة: الأول إذا مضى ثلث الليل الأول، ثم إذا انتصف وهو أبلغ، ثم إذا بقي ثلث الليل، وهو أبلغ الأنواع الثلاثة.

ولفظ الليل، والنهار في كلام الشارع إذا أطلق، فالنهار من طلوع الفجر، كما في

قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وأقِمِ الصلاة طرفي النهار، وزُلَفاً من الليل ﴾ [1].

وكما في قوله ﷺ « **صم يوماً وافطر يوماً** » [2].

وقوله: « **كالذي يصوم النهار ويقوم الليل** » [3] ونحو ذلك؛

فإنما أراد صوم النهار من طلوع الفجر، وكذلك وقت صلاة الفجر، وأول وقت الصيام بالنقل المتواتر المعلوم للخاصة والعامة والاجماع الذي لا ريب فيه بين الأمة.

وكذلك في مثل قوله ﷺ « **صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خَفتَ الصبح فأوتر بركعة** » [4].

ولهذا قال العلماء ـ كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ـ إن صلاة الفجر من صلاة النهار.

واما إذا قال الشارع ﷺ: « نصف النهار » فانما يعني به النهار المبتدىء من طلوع الشمس: لا يريد قط ـ لا في كلامه ولا في كلام أحد من علماء المسلمين بنصف النهار ـ النهار الذي أوله من طلوع الفجر؛ فإن نصف هذا يكون قبل الزوال؛ ولهذا غلط بعض متأخري الفقهاء لما رأى كلام العلماء ان الصائم المتطوع يجوز له أن ينوي التطوع قبل نصف النهار؛ وهل يجوز له بعده؟ على قولين هما روايتان عن أحمد ـ ظن أن المراد بالنهار هنا نهار الصوم الذي أوله طلوع الفجر. وسبب غلطه في ذلك انه لم يفرق بين مسمى النهار إذا أطلق، وبين مسمى نصف النهار. فالنهار الذي يضاف إليه نصف في كلام الشارع وعلماء أُمَّتِه هو من طلوع الشمس، والنهار المطلق في وقت الصلاة والصيام من طلوع الفجر.

---

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٣٧. ومسلم في الصيام حديث ١٨١، ١٩٣. وأبو داود في الصوم باب ٥٣. والنسائي في الصيام باب ٧٦، ٧٧. وأحمد في المسند ١٨٨/٢، ١٩٤، ٢٠٠.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود في التطوع باب ١٣، ٢٤، ٢٦. والترمذي في الصلاة باب ١٦٦. وابن ماجة في الإقامة باب ١١٦. وأحمد ٢١١/١، ٥/٢، ٩، ١٠، ٢٦.

والنبي ﷺ لما أخبر بالنزول إذا بقي ثلث الليل فهذا الليل ـ المضاف إليه الثلث يظهر انه من جنس النهار المضاف إليه النصف ـ وهو الذي ينتهي إلى طلوع الشمس. وكذلك لما قال النبي ﷺ: **«وقت العشاء إلى نصف الليل أو إلى الثلث»**: فهو هذا الليل. وكذلك الفقهاء إذا أطلقوا ثلث الليل ونصفه: فهو كإطلاقهم نصف النهار. وهكذا أهل الحساب لا يعرفون غير هذا.

وقد يقال: بل هو الليل المنتهي بطلوع الفجر كما في الحديث الصحيح: **«أفضل القيام قيام داود: كان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه وينام سدسه»** [1].

واليوم المعتاد المشروع إلى طلوع الشمس بل إلى طلوع الفجر. فإن كان المراد بالحديث هذا وحينئذ فإذا قدر ثلث الليل في أول المشرق يكون قبل طلوع الشمس عليهم بأربع ساعات.

وقد قال النبي ﷺ: **«ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ حتى يطلع الفجر»** ـ فقد أخبر بدوامه إلى طلوع الفجر.

وفي رواية: **«إلى أن ينصرف القارىء من صلاة الفجر»**.

وقد قال تعالى: ﴿وقرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهودا﴾ [2] تشهده ملائكة الليل والنهار، وقد قيل: يشهده الله وملائكته.

وإذا كان هذا النزول يدوم نحو سدس عند أولئك؛ فهكذا هو عند كل قوم إذا مضى ثلث ليلهم يدوم عندهم سدس الزمان، واما النزول الذي في النصف أو الثلثين: فإنه يدوم ربع الزمان أو ثلثه، فهو أكثر دواماً من ذلك. وان أريد الليل المنتهي بطلوع الشمس؛ كان وقت النزول أقل من ذلك فيكون قريباً من ثُمن الزمان وتُسعه، وعلى رواية النصف والثلث يكون قريباً من سدسه وربعه وأكثر من ذلك.

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الصيام باب ٣١.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٧٨.

ومعلوم أن زمن ثلث ليل البلد الشرقي قبل ثلث ليل البلد الغربي كما قد عرف، والعمارة طولها اثنتا عشرة ساعة مائة وثمانون درجة. فلو قدر أن لكل مقدار ساعة ـ وهو خمس عشرة درجة من المعمور ـ ثُلُثاً غير ثلث مقدار الساعة الأخرى، لكان المعمور ستة وثلاثين ثلثاً، والنزول يدوم في كل ثلث مقدار سدس الزمان، فيلزم ان يكون النزول يدوم ليلاً ونهاراً، انه يدوم بقدر الليل والنهار ست مرات. إذا قدر أن لكل طول ساعة من المعمور ثلثاً فكيف النزول الإلهي إلى السماء الدنيا لدعاء عباده الساكنين في الأرض؟.

فكل أهل بلد من البلاد يبقى نزوله ودعاؤه لهم: هل من سائل؟ هل من داع؟ هل من مستغفر؟ سدس الزمان. والبلاد من المشرق إلى المغرب كثيرة. والاسلام ولله الحمد قد انتشر من المشرق إلى المغرب، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: **«زويت لي الأرض مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»** [1].

وإنما ذكرنا هذا لأنه قد يقال: إن هذا النزول، والدعاء إنما هو لعباده المؤمنين الذين يعبدونه ويسألونه ويستغفرونه؛ كما ان نزول عشية عرفة إنما هو لعباده المؤمنين الذين يحجون إليه، وكما أن رمضان إذا دخل فتحت أبواب الجنة لعباده المؤمنين الذين يصومون رمضان، وعنهم تغلق أبواب النار، وتصفد شياطينهم، وأما الكفار الذين يستحلون إفطار شهر رمضان ولا يرون له حرمة ومزية فلا تفتح لهم فيه أبواب الجنة ولا تغلق عنهم فيه أبواب النار، ولا تصفد شياطينهم.

وليس المقصود هنا بسط هذا المعنى، بل المقصود أن النزول ان كان خاصاً بالمؤمنين؛ فهم ولله الحمد من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وان كان عاماً؛ فهو أبلغ، فعلى كل تقدير لا بد أن يدوم النزول الالهي على أهل كل بلد مقدار سدس الزمان أو أكثر. فإنه إذا قيل ليل صيفهم قصير، قيل وليل شتائهم طويل، فيعادل هذا هذا وما نقص من ليل صيفهم زيد في ليل شتائهم، ولهذا جاء في الأثر، «الشتاء ربيع المؤمن: يصوم نهاره ويقوم ليله».

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد ٢٧٨/٥، ٢٨٤، ١٢٣/٤. ومسلم في الفتن حديث ١٩. وأبو داود في الفتن باب ١. والترمذي في الفتن باب ١٤. وابن ماجة في الفتن باب ٩.

وإذا كان كذلك ـ فلو كان النزول كما يتخيله بعض الجهال من أنه يصير تحت السموات وفوق السماء الدنيا وتحت العرش مقدار ثلث الليل على كل بلد ـ لم يكن اللازم انه لا يزال تحت العرش وتحت السموات فقط، فإن هذا إنما يكون وحده هو اللازم إذا كان كل سدس من المعمور لهم كلهم ثلث واحد؛ وكان المجموع ستة أثلاث فإذا قدر بقاؤه على هؤلاء مقدار ثلث، ثم على هؤلاء الآخرين مقدار ثلث؛ لزم أن لا يزال تحت العرش، أو تحت السموات، أو حيث تخيل الجاهل أن الله محصور فيه؛ فلا يكون قط فوق العرش.

وأما إذا كان لكل بلد ثلث غير الثلث الآخر[1] وان أول كل بلد بعد الثلث الآخر، يقدر ما بينهما، وكذلك آخر ثلث ليل البلد الشرقي ينقضي قبل انقضاء ثلث ليل البلد الغربي. وأيضاً، إن كانت مداخلة فلا بد أن يدوم النزول على كل بلد ثلث ليلهم إلى طلوع فجرهم: فيلزم من ذلك أن يقدر أثلاث بقدر عدد البلاد.

وأيضاً، فكما أن ثلث الليل يختلف بطول البلد، فهو يختلف بعرضها أيضاً. فكلما كان البلد أدخل في الشمال؛ كان ليله في الشتاء أطول، وفي الصيف أقصر. وما كان قريباً من خط الاستواء يكون ليله في الشتاء أقصر من ليل ذاك وليله في الصيف أطول من ليل ذاك؛ فيكون ليلهم ونهارهم أقرب إلى التساوي.

وحينئذ فالنزول الالهي لكل قوم هو مقدار ثلث ليلهم، فيختلف مقداره بمقادير الليل في الشمال والجنوب، كما اختلف في المشرق والمغرب. وأيضاً، فإنه إذا صار ثلث الليل عند قوم؛ فبعده بلحظة ثلث الليل عند ما يقاربهم من البلاد؛ فيحصل النزول الالهي الذي أخبر به الصادق المصدق أيضاً عند أولئك إذا بقي ثلث ليلهم، وهكذا إلى آخر العمارة.

فلو كان كما توهمه الجاهل من انه يكون تحت العرش، وتكون فوقه السماء وتحته السماء؛ لكان هذا ممتنعاً من وجوه كثيرة.

منها: انه لا يكون فوق العرش قط بل لا يزال تحته؛

---

(١) في نسخة «وإن كان آخر ثلث هؤلاء أول ثلث هؤلاء فلا بد أن يدوم...»

ومنهـا انه يجب على هذا التقدير ان يكون الزمان بقدر ما هو مرات كثيرة جداً ليقع كذلك.

ومنها: انه مع دوام نزوله الى سماء هؤلاء إلى طلوع فجرهم ان أمكن مع ذلك أنْ يكون قد نزل على غيرهم أيضاً ممن ثلث ليلهم يخالف ثلث هؤلاء في التقديم والتأخير والطول والقصر.

فهذا خلاف ما تخيلوه، فانهم لا يمكنهم أن يتخيلوا نازلاً كنزول العباد من يكون نازلاً على سماء هؤلاء ثلث ليلهم، وهو أيضاً في تلك الساعة نازلاً على سماء آخرين، مع انه يجب أن يتقدم على أولئك أو يتأخر عنهم، أو يزيد أو يقصر.

وحُكي عن بعض الجهال انه قيل له: فالسموات كيف حالها عند نزوله؟ قال: يرفعها، ثم يضعها، وهو قادر على ذلك، فهؤلاء الذين يتخيلون ما وصف رسول الله ﷺ به ربه انه مثل صفات أجسامهم كلهم ضالون: ثم يصيرون قسمين:

قسم: علموا أن ذلك باطل، وظنوا أن هذا ظـاهر النص ومدلوله، وانه لا يفهم منه معنى إلا ذلك؛ فصاروا: إما أن يتأولوه تأويلاً يحرفون به الكلم عن مواضعه.

وإما أن يقولـوا: لا يفهم منه شيء، ويزعمون أن هذا «مذهب السلف».

ويقولون: إن قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (1) يدل على أن معنى المتشابه لا يعلمه إلا الله، والحديث منه متشابه ـ كما في القرآن ـ وهذا من متشابه الحديث؛ فيلزمهم ان يكون الرسول الذي تكلم بحديث النزول لم يدر هو ما يقول، ولا ما عنى بكلامه ـ وهو المتكلم به ابتداء. فهل يجوز لعاقل أن يظن هذا بأحد من عقلاء بني آدم؟! فضلاً عن الأنبياء! فضلاً عن أفضل الأولين والآخرين، وأعلم الخلق، وأفصح الخلق، وأنصح الخلق للخلق ﷺ؟! وهم مع ذلك يدعون أنهم أهل السنة، وان هذا القول الذي يصفون به الرسول وأمته هو قول أهل السنة.

ولا ريب أنهم لم يتصوروا حقيقة ما قالوه ولوازمه. ولو تصوروا ذلك لعلموا أنه يلزمهم ما هو من أقبح أقوال الكفار في الأنبياء، وهم لا يرتضون مقالة من ينتقص

---

(1) سورة آل عمران، آية: ٧.

النبي ﷺ، ولو تنقصه أحد لاستحلوا قتله، وهم مصيبون في استحلال قتل من يقدح في الأنبياء عليهم السلام، وقولهم يتضمن أعظم القدح؛ لكن لم يعرفوا ذلك. ولازم القول ليس بقول، فانهم لو عرفوا أن هذا يلزمهم ما التزموه.

وقسم ثان: من الممثلين لله بخلقه، لما رأوا أن قول هؤلاء منكر، وأن قول الرسول ﷺ حق قالوا مثل تلك الجهالات: من أنه تصير فوقه سماء وتحته سماء، أو أن السموات ترتفع ثم تعود، ونحو ذلك مما يظهر بطلانه لمن له أدنى عقل ولب.

وقد ثبت في الصحيحين: انه ينزل، وفي لفظ: « **ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر** »[1].

وفي حديث آخر: « **أقرب ما يكون الرب من عبده في جوف الليل الآخر** »[2].

وفي صحيح مسلم: « **إن الله ينزل إلى سماء الدنيا حين يمضي ثلث الليل** »[3].

وفي صحيح مسلم أيضاً: « **إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله إلى سماء الدنيا** »[4] فما ذكر من تقدم اختلاف الليل في البلاد يبطل قول من يظن انه يخلو منه العرش ويصير تحت العرش أو تحت السماء.

وأما النزول الذي لا يكون من جنس نزول أجسام العباد؛ فهذا لا يمتنع أن يكون في وقت واحد لخلق كثير، ويكون قدره لبعض الناس أكثر بل لا يمتنع أن يقرب إلى خلق من عباده دون بعض، فيقرب إلى هذا الذي دعاه دون هذا الذي لم يدعه. وجميع ما وصف به الرب عز وجل نفسه من القرب فليس فيه ما هو عام لجميع المخلوقات كما في المعية: فإن المعية وصف نفسه فيها بعموم وخصوص.

وأما قربه مما يقرب منه فهو خاصٌّ لمن يقرب منه، كالداعي والعابد، وكقربه عشية عرفة، ودنوه إلى السماء الدنيا لأجل الحجاج، وإن كانت تلك العشية بعرفة قد تكون

---

(١) سبق تخريجه..

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

وسط النهار في بعض البلاد، وتكون ليلاً في بعض البلاد؛ فإن تلك البلاد لم يدن إليها، ولا إلى سمائها الدنيا، وإنما دنا إلى السماء الدنيا التي على الحجاج، وكذلك نزوله بالليل.

وهذا كما ان حسابه لعباده يوم القيامة يحاسبهم كلهم في ساعة واحدة، وكل منهم يخلو به كما يخلو الرجل بالقمر ليلة البدر فيقرره بذنوبه، وذلك المحاسب لا يرى أنه يحاسب غيره.

كذلك قال أبو رزين للنبي ﷺ لما قال النبي ﷺ: «**ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر، قال: يا رسول الله! كيف؟ ونحن جميع وهو واحد؟! فقال: سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله: هذا القمر كلكم يراه مخلياً به؛ فالله أكبر**»[1] وقال رجل لابن عباس رضي الله عنه: كيف يحاسب الله العباد في ساعة واحدة؟ قال: كما يرزقهم في ساعة واحدة.

وكذلك ما ثبت في صحيح مسلم: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**يقول الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله ربّ العالمين قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال العبد: الرحمن الرحيم؛ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال العبد: مالك يوم الدين؛ قال الله: مجدني عبدي، فإذا قال العبد: إياك نعبد وإياك نستعين؛ قال: هذه بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين؛ قال: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل**»[2].

فهذا يقوله سبحانه وتعالى لكل مُصَلٍّ قرأ الفاتحة، فلو صلى الرجل ما صلى من الركعات قيل له ذلك وفي تلك الساعة يصلي من يقرأ الفاتحة من لا يحصي عدده إلا الله، وكل واحد منهم يقول الله له كما يقول لهذا، كما يحاسبهم كذلك، فيقول لكل واحد ما يقول له من القول في ساعة واحدة، وكذلك سمعه لكلامهم يسمع كلامهم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

كله مع اختلاف لغاتهم، وتفنن حاجاتهم؛ يسمع دعاءهم سمع إجابة، ويسمع كل ما يقولونه سمع علم وإحاطة لا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الْمُلحِّين، فإنه سبحانه هو الذي خلق هذا كله، وهو الذي يرزق هذا كله وهو الذي يوصل الغذاء الى كل جزء من البدن على مقداره وصفته المناسبة له، وكذلك من الزرع.

وكرسيه قد وسع السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما، فإذا كان لا يؤوده خلقه ورزقه على هذه التفاصيل فكيف يؤوده العلم بذلك، أو سمع كلامهم، أو رؤية أفعالهم، أو إجابة دعائهم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [1] ؟!!

وهذه الآية مما تبين خطأ هؤلاء، فإنه سبحانه وتعالى قال: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [1].

وقد ثبت في الصحيحين: من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ انه قال: « **يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه، ويقول أنا الملك أنا الملك! أين ملوك الأرض؟!** » [2].

وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما أبلغ من ذلك، والسياق لمسلم عن النبي ﷺ أنه قال: « **يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول: أنا الملك اين الجبارون أين المتكبرون** » [3] !؟ رواه عن أبي بكر بن أبي شيبة، ورواه عثمان بن أبي شيبة قال: « **يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك اين الجبارون أين المتكبرون، ثم يطوي الأرضين ثم يأخذهن بشماله فيقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟** ».

---

(١) سورة الزمر، آية: ٦٧.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وفي حديث عبدالله بن مقسم عن عبدالله بن عمر، قال: رأيت النبي ﷺ على المنبر، وهو يقول: «**يأخذ الجبار سمواته وأرضه ـ وقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ـ ويقول: انا الرحمن، انا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تك شيئاً، أنا الذي أعيدها، أين الجبارون أين المتكبرون؟ ويتميل رسول الله على يمينه وعلى شماله حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه حتى اني أقول أساقطٌ هو برسول الله ﷺ؟**» رواه ابن منده، وابن خزيمة، وعثمان بن سعيد الدارمي، وسعيد بن منصور وغيرهم من الأئمة الحفاظ النقَّاد الجهابذة.

فإذ كان سبحانه يطوي السموات كلها بيمينه، وهذا قدرها عنده ـ كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ما السموات السبع والأرضون السبع، وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلاّ كخردلة في يد أحدكم، وهو سبحانه بين لنا من عظمته بقدر ما نعقله، كما قال عبد العزيز الماجشون: والله! ما دلهم على عظيم ما وصف من نفسه، وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندهم ـ ان ذلك الذي ألقى في روعهم وخلق على معرفته قلوبهم.

وقد قال تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [1].

قال ابن أبي حاتم في «تفسيره»: حدثنا أبو زرعة، حدثنا منجاب بن الحارث، حدثنا بشر بن عمارة عن أبي روق، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [1] قال: «لو أن الجن والانس، والشياطين والملائكة؛ منذ خلقوا إلى أن فنوا صفوا صفاً واحداً ما احاطوا بالله ابداً» ـ فمن هذه عظمته، كيف يحصره مخلوق من المخلوقات. سماء أو غير سماء!؟ حتى يقال: انه إذا نزل إلى السماء الدنيا صار العرش فوقه، أو يصير شيء من المخلوقات يحصره ويحيط به سبحانه وتعالى.

فإذا قال القائل: هو قادر على ما يشاء؛ قيل: فقل: هو قادر على ان ينزل سبحانه

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٠٣.

وتعالى وهو فوق عرشه، وإذا استدللت بمطلق القدرة والعظمة من غير تمييز، فما كان ابلغ في القدرة والعظمة؛ فهو أولى بأن يوصف به مما ليس كذلك؛ فإن من توهم العظيم الذي لا اعظم منه يقدر على ان يصغر حتى يحيط به مخلوقه الصغير، وجعل هذا من باب القدرة والعظمة؛ فقوله: إنه ينزل مع بقاء عظمته وعلوه على العرش؛ أبلغ في القدرة والعظمة، وهو الذي فيه موافقة الشرع والعقل.

وهذا كما قد يقوله طائفة منهم أبو طالب المكي قال: إن شاء وسعه ادنى شيء، وإن شاء لم يسعه شيء وإن اراد عرفه كل شيء، وإن لم يرد لم يعرفه شيء؛ ان احب وجد عند كل شيء، وان لم يجب لم يوجد عند شيء، وقد جاوز الحد والمعيار، وسبق القيل والأقدار، ذو صفات لا تحصى؛ وقدر لا يتناهى؛ ليس محبوساً في صورة، ولا موقوفاً بصفة، ولا محكوماً عليه بكلم، ولا يتجلى بوصف مرتين، ولا يظهر في صورة لاثنين؛ ولا يَرِدُ منه بمعنى واحد كلمتان؛ بل لكل تَجَلٍّ منه صورة، ولكل عبد عند ظهوره صفة، وعن كل نظرة كلام؛ وبكل كلمة إفهام، ولا نهاية لتجليه؛ ولا غاية لأوصافه.

قلت: أبو طالب رحمه الله هو واصحابه السالمية ـ اتباع الشيخ أبي الحسن بن سالم صاحب سهل بن عبدالله التستري ـ لهم من المعرفة والعبادة والزهد واتباع السنة والجماعة في عامة المسائل المشهورة لأهل السنة ما هم معروفون به، وهم منتسبون إلى إمامين عظيمين في السنة: الإمام أحمد بن حنبل، وسهل بن عبدالله التستري، ومنهم من تفقه على مذهب مالك بن أنس كبيت الشيخ أبي محمد وغيرهم، وفيهم من هو على مذهب الشافعي.

فالذين ينتسبون إليهم، أو يعظمونهم، ويقصدون متابعتهم أئمة هدى رضوان الله عليهم أجمعين. وهم في ذلك كأمثالهم من أهل السنة والجماعة.

وقَلَّ طائفة من المتأخرين إلا وقع في كلامه نوع غلط لكثرة ما وقع من شُبَهِ أهل البدع؛ ولهذا يوجد في كثير من المصنفات في أصول الفقه، وأصول الدين، والفقه، والزهد، والتفسير، والحديث؛ من يذكر في الأصل العظيم عدة أقوال، ويحكي من

مقالات الناس ألواناً، والقول الذي بعث الله به رسوله لا يذكره؛ لعدم علمه به، لا لكراهته لما عليه الرسول.

وهؤلاء وقع في كلامهم اشياء انكروا بعض ما وقع من كلام أبي طالب في الصفات - من نحو الحلول وغيره - انكرها عليهم أئمة العلم والدين ونسبوهم إلى الحلول من أجلها؛ ولهذا تكلم أبو القاسم بن عساكر في أبي علي الأهوازي لما صنف هذا مثالب أبي الحسن الأشعري، وهذا مناقبه، وكان أبو علي الأهوازي من السالمية فنسبهم طائفة إلى الحلول. والقاضي أبو يعلى له كتاب صنفه في الرد على السالمية.

وهم فيما ينازعهم المنازعون فيه - كالقاضي أبي يعلى وغيره، وكأصحاب الأشعري، وغيرهم من ينازعهم - من جنس تنازع الناس، تارة يرد عليهم حق وباطل؛ وتارة يرد عليهم حق من حقهم، وتارة يرد باطل بباطل، وتارة يرد باطل بحق.

وكذلك ذكر الخطيب البغدادي في « تاريخه » ان جماعة من العلماء أنكروا بعض ما وقع في كلام أبي طالب في الصفات. وما وقع في كلام أبي طالب من الحلول سرى بعضه إلى غيره من الشيوخ الذين اخذوا عنه كأبي الحكم بن برجان ونحوه.

وأما أبو إسماعيل الأنصاري صاحب « منازل السائرين » فليس في كلامه شيء من الحلول العام لكن في كلامه شيء من الحلول الخاص في حق العبد العارف الواصل إلى ما سماه هو: « مقام التوحيد » وقد باح منه بما لم يبح به أبو طالب، لكن كَنَّى عنه.

وأما الحلول العام ففي كلام أبي طالب قطعة كبيرة منه؛ مع تبريه من لفظ الحلول، فإنه ذكر كلاماً كثيراً حسناً في التوحيد كقوله: عالم لا يجهل، قادر لا يعجز، حي لا يموت، قيوم لا يغفل، حليم لا يسفه، سميع بصير، ملك لا يزول ملكه، قديم بغير وقت، آخر بغير حدّ، كائن لم يزل، إلى ان قال: وإنه أمام كل شيء، ووراء كل شيء وفوق كل شيء، ومع كل شيء، ويسمع كل شيء، وأقرب إلى كل شيء من ذلك الشيء، وإنه مع ذلك غير محل للأشياء، وان الأشياء ليست محلاً له، وانه على العرش استوى كيف شاء بلا تكييف ولا تشبيه، وانه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وبكل شيء محيط.

وذكر كلاماً آخر يتعلق بالمخلوقات وإحاطة بعضها ببعض بحسب ما رآه، ثم قال: والله جل جلاله وعظم شأنه هو ذات منفرد بنفسه، متوحد بأوصافه، بائن من جميع خلقه، لا يحل الأجسام ولا تحله الأعراض، ليس في ذاته سواه، ولا في سواه من ذاته شيء، ليس في الخلق إلا الخلق ولا في الذات إلا الخالق.

قلت: وهذا ينفي الحلول كما نفاه اولاً.

ثم قال:

فصل
شهادة التوحيد ووصف توحيد الموقنين

فشهادة الموقن يقينه أن الله هو الأول من كل شيء، واقرب من كل شيء فهو المعطي المانع، الهادي المضل، لا معطي ولا مانع ولا ضار ولا نافع إلا الله كما لا إله إلا الله، ويشهد قرب الله منه ونظره إليه، وقدرته عليه وحيطته به؛ فسبق نظره وهمه إلى الله قبل كل شيء، ويذكره في كل شيء ويخلو قلبه له من كل شيء، ويرجع إليه بكل شيء ويتأله إليه دون كل شيء ويعلم أن الله أقرب إلى القلب من وريده، واقرب إلى الروح من حياته واقرب إلى البصر من نظره، وأقرب إلى اللسان من ريقه ـ بقرب هو وصفه لا يتقرب ولا يقرب.

وأنه تعالى على العرش في ذلك كله، وانه رفيع الدرجات من الثرى؛ كما هو رفيع الدرجات من العرش، وأن قربه من الثرى ومن كل شيء كقربه من العرش، وأن العرش غير ملاصق[1] له بحس، ولا تمكن فيه، ولا يذكر فيه بوجس ولا ناظر إليه بعين، ولا يحاط به فيدرك لأنه تعالى محتجب بقدرته عن جميع بريته؛ ولا نصيب للعرش منه إلا كنصيب موقن عالم به؛ واجد لما اوجده منه من ان الله عليه وان العرش مطمئن به وان الله محيط بعرشه فوق كل شيء، وفوق تحت كل شيء، فهو فوق الفوق تحت التحت لا يحد بتحت فيكون له فوق؛ لأنه العلي الأعلى.

(١) في نسخة: «ملابس».

اين كان لا يخلـو من علمه وقدرته مكان. ولا يحد بمكان، ولا يفقد من مكان ولا يوجد بمكان؛ فالتحت للأسفل، والفوق للأعلى.

وهو سبحانه فوق كل فوق في العلو، وفوق كل تحت في السمو: هو فوق ملائكة الثرى، كما هو فوق ملائكة العرش والأماكن الممكنات؛ ومكانه مشيئته ووجوده قدرته، والعرش والثرى فما بينهما: هو حد للخلق الأسفل والأعلى بمنزلة خردلة في قبضته، وهو أعلى من ذلك محيط بجميع ذلك، كما لا يدركه العقل ولا يكيفه الوهم، ولا نهاية لعلوه، ولا فوق لسموّه، ولا بعد في دنوه.

إلى أن قال: وإن الله لا يحجبه شيء عن شيء، ولا يبعد عليه شيء، قريب من كل شيء بوصفه، وهو القدرة والدراك، والأشياء مبعدة بأوصافها: وهو البعد والحجب، فالبعد والأبعاد حكم مشيئته، والحدود والأقطار حجب بريته.

إلى أن قـال: ﴿وهـو الله في السمـوات وفي الأرض﴾[1]. ﴿ثم استـوى على العرش﴾[2] ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[2] غير متصل بالخلق ولا مفارق، وغير مماس للكون ولا متباعد، بل منفرد بنفسه، متوحد بوصفه لا يزدوج إلى شيء ولا يقترن به شيء. أقرب من كل شيء بقرب هو وصفه، وهو محيط بكل شيء بحيطة هي نعته، وهو مع كل شيء وفوق كل شيء، وأمام كل شيء ووراء كل شيء؛ بعلوه، ودنوه، وهو قربه؛ فهو وراء الحول الذي هو وراء حملة العرش، وهو أقرب من حبل الوريد الذي هو الروح، وهو مع ذلك فوق كل شيء وهو محيط بكل شيء، وليس هو تعالى في هذا مكاناً لشيء ولا مكاناً له شيء، وليس كمثله في كل هذا شيء، لا شريـك له في ملكه ولا معين له في خلقه، ولا نظير له في عباده، ولا شبيه له في إيجاده؛ وهو أول في آخريته بأولية هي صفته، وآخر في أوليته بآخرية هي نعته. وباطن في ظهوره بباطنية هي قربه، وظاهر في باطنيته بظهور هو علوه: لم يزل كذلك اولاً، ولا يزال كذلك آخراً، ولم يزل كذلك باطناً؛ ولا يزال كذلك ظاهراً.

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٣.

(٢) سورة الحديد، آية: ٤.

إلى أن قال: هو على عرشه بإخباره لنفسه؛ فالعرش حد خلقه الأعلى وهو غير محدود بعرشه؛ والعرش محتاج إلى مكان؛ والرب عز وجل غير محتاج إليه؛ كما قال تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] الرحمن اسم والاستواء نعته متصل بذاته والعرش خلقه منفصل عن صفاته؛ ليس بمضطر إلى مكان يسعه ولا حامل يحمله.

إلى أن قال: وهو لا يسعه غير مشيئته ولا يظهر إلا في أنوار صفته ولا يوجد إلا في سعة البسطة؛ فإذا قبض أخفى ما أبدى؛ وإذا بسط أعاد ما أخفى. وكذلك جعله في كل رسم كون؛ وفعله بكل اسم مكان؛ ومما جل فظهر ومما دق فاستتر؛ لا يسعه غير مشيئته بقربه. ولا يعرف إلا بشهوده. ولا يرّى إلا بنوره: هذا لأوليائه اليوم بالغيب في القلوب، ولهم ذلك عند المشاهدة بالأبصار، ولا يعرف إلا بمشيئته، ان شاء وسعه أدنى شيء وان لم يشأ لم يسعه كل شيء، ان اراد عرفه كل شيء، وان لم يرد لم يعرفه شيء، ان احب وجد عند كل شيء، وإن لم يحب لم يوجد بشيء. وذكر تمام كلامه كما حكيناه من قبل.

قلت: وهذا الذي ذكره من قربه واطلاقه وأنه لا يتجلى بوصف مرتين ولا يظهر في صورة لاثنين، هو حكم ما يظهر لبعض السالكين من قربه إلى قلوبهم، وتجليه لقلوبهم ـ لا ان هذا هو وصفه في نفس الأمر، وانه كما تحصل هذه التجليات المختلفة تحصل يوم القيامة للعيون ـ.

وهذا الموضع مما يقع الغلط فيه لكثير من السالكين؛ يشهدون اشياء بقلوبهم فيظنون انها موجودة في الخارج هكذا، حتى ان فيهم خلقاً من هم من المتقدمين والمتأخرين يظنون انهم يرون الله بعيونهم؛ لما يغلب على قلوبهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده فيما حصل لقلوبهم ويحصل لهم فناء واصطلام، فيظنون ان هذا هو امر مشهود بعيونهم، ولا يكون ذلك إلا في القلب، ولهذا ظن كثير منهم انه يرى الله بعينه في الدنيا.

وهذا مما وقع لجماعة من المتقدمين والمتأخرين، وهو غلط محض حتى اورث مما يدعيه هؤلاء شكاً عند أهل النظر والكلام الذين يجوزون رؤية الله في الجملة، وليس

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

لهم من المعرفة بالسنة ما يعرفون به هل يقع في الدنيا او لا يقع؟ فمنهم من يذكر في وقوعها في الدنيا قولين، ومنهم من يقول يجوز ذلك. وهذا كله ضلال فإن ائمة السنة والجماعة متفقون على ان الله لا يراه احد بعينه في الدنيا ولم يتنازعوا إلا في نبينا ﷺ خاصة. وقد روي نفي رؤيتنا له في الدنيا عن النبي ﷺ من عدة أوجه: منها ما رواه مسلم في «صحيحه» عن النبي ﷺ انه قال لما ذكر الدجال قال: «**واعلموا ان احداً منكم لن يرى ربه حتى يموت**»[1] وموسى بن عمران عليه السلام قد سأل الرؤية، فذكر الله سبحانه قوله: ﴿لن تراني﴾[2]، وما اصاب موسى من الصعق.

وهؤلاء: منهم من يقول: ان موسى رآه، وان الجبل كان حجابه، فلما جعل الجبل دَكًّا رآه، وهذا يوجد في كلام أبي طالب ونحوه. ومنهم من يجعل الرائي هو المرئي؛ فهو الله فيذكرون اتحاداً وانه افنى موسى عن نفسه حتى كان الرائي هو المرئي فما رآه عندهم موسى، بل رأى نفسه بنفسه، وهذا يدَّعونه لأنفسهم.

والاتحاد والحلول باطل. وعلى قول من يقول به إنما هذا في الباطن والقلب؛ لا في الظاهر؛ فإن غاية ذلك ما تقوله النصارى في المسيح، ولم يقولوا ان احداً رأى اللاهوت الباطن المتدرع بالناسوت.

وهذا الغلط يقع كثيراً في السالكين. يقع لهم أشياء في بواطنهم فيظنونها في الخارج، وهم في ذلك بمنزلة الغالطين من نظار المتفلسفة ونحوهم؛ حيث يتصورون أشياء بعقولهم كالكليات والمجردات ونحو ذلك فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي في نفوسهم؛ ولهذا يقول أبو القاسم السهيلي وغيره: نعوذ بالله من قياس فلسفي، وخيال صوفي.

ولهذا يوجد التناقض الكثير في كلام هؤلاء وهؤلاء. واما الذين جمعوا الآراء الفلسفية الفاسدة والخيالات الصوفية الكاسدة كأبن عربي وامثاله؛ فهم من أضل أهل الأرض. ولهذا كان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة إمام هدى، فكان قد عرف ما يعرض لبعض السالكين، فلما سئل عن التوحيد قال: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم.

(١) أخرجه مسلم في الفتن حديث ٩٥. والترمذي في الفتن باب ٥٦.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٤٣.

فبين أنه يميز المحدث عن القديم تحذيراً عن الحلول والاتحاد. فجاءت الملاحدة كابن عربي ونحوه فأنكروا هذا الكلام على الجنيد؛ لأنه يبطل مذهبهم الفاسد، والجنيد وأمثاله أئمة هدى، ومن خالفه في ذلك فهو ضال. وكذلك غير الجنيد من الشيوخ تكلموا فيما يعرض للسالكين وفيما يرونه في قلوبهم من الأنوار وغير ذلك؛ وحذروهم ان يظنوا ان ذلك هو ذات الله تعالى.

وقد خطب عروة بن الزبير من عبدالله بن عمر ابنته، وهو في الطواف؛ فقال: اتحدثني في النساء، ونحن نتراءى الله في طوافنا؟! فهذا كله وما أشبهه لم يريدوا به ان القلب ترفع جميع الحجب بينه وبين الله حتى تكافح الروح ذات الله كما يرى هو نفسه؛ فإن هذا لا يمكن لأحد في الدنيا، ومن جوز ذلك إنما جوزه للنبي ﷺ كقول ابن عباس: رأى محمد ربه بفؤاده مرتين. ولكن هذا التجلي يحصل بوسائط بحسب إيمان العبد ومعرفته وحبه؛ ولهذا تتنوع أحوال الناس في ذلك كما تتنوع رؤيتهم لله تعالى في المنام، فيراه كل إنسان بحسب إيمانه، ويراه في صور متنوعة.

فهذا الذي قاله أبو طالب وهؤلاء: إذا قيل مثله فيما يحصل في القلوب، كان مقارباً، مع ان في بعض ذلك نظراً. واما ان يقال: ان الرب تعالى في نفسه هو كذلك، فليس الأمر كذلك.

أما قوله: اقرب إلى الروح من حياته، وأقرب إلى البصر من نظره وإلى اللسان من ريقه بقرب هو وصفه... وقوله: اقرب من حبل الوريد... فهذا ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، ولا قاله أحد من السلف: ولا من الصحابة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا الأئمة الأربعة وأمثالهم من أئمة المسلمين، ولا الشيوخ المقتدى بهم من شيوخ المعرفة والتصوف. وليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلاً، بل قربه الذي في القرآن خاص لا عام؛ كقوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب اجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[1] فهو سبحانه قريب ممن دعاه.

وكذلك ما في الصحيحين: عن أبي موسى الأشعري انهم كانوا مع النبي ﷺ في

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

سفر، فكانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير؛ فقال: «**يا أيها الناس؛ اربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، ان الذي تدعونه اقرب إلى احدكم من عنق راحلته**»[1] فقال: «**إن الذي تدعونه اقرب إلى احدكم**» لم يقل انه قريب إلى كل موجود.

وكذلك قول صالح عليه السلام: ﴿فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب﴾[2].

هو كقول شعيب: ﴿واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربّي رحيم ودود﴾[3] ومعلوم ان قوله ﴿قريب مجيب﴾ مقرون بالتوبة والاستغفار، اراد به قريب مجيب لاستغفار المستغفرين التائبين إليه، كما انه رحيم ودود بهم، وقد قرن القريب بالمجيب. ومعلوم أنه لا يقال إنه مجيب لكل موجود، وإنما الإجابة لمن سأله ودعاه، فكذلك قربه سبحانه وتعالى.

وأسماء الله المطلقة كاسمه: السميع، والبصير، والغفور، والشكور، والمجيب، والقريب، لا يجب ان تتعلق بكل موجود؛ بل يتعلق كل اسم بما يناسبه، واسمه العليم لما كان كل شيء يصلح أن يكون معلوماً تعلق بكل شيء.

وأما قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب إليه من حبل الوريد. إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾[4].

وقوله: ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم، وانتم حينئذ تنظرون، ونحن اقرب إليه منكم، ولكن لا تبصرون﴾[5].

فالمراد به قربه إليه بالملائكة، وهذا هو المعروف عن المفسرين المتقدمين من السلف، قالوا: ملك الموت أدنى إليه من أهله، ولكن لا تبصرون الملائكة، وقد قال

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سورة هود، آية: ٦١. وقد ورد في الأصل المطبوع: ﴿فاستغفروا ربكم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.
(٣) سورة هود، آية: ٩٠.
(٤) سورة ق، الآيات: ١٦، ١٧، ١٨.
(٥) سورة الواقعة، الآيات: ٨٣، ٨٤، ٨٥.

طائفة: ﴿ونحن اقرب إليه﴾ بالعلم، وقال بعضهم: بالعلم والقدرة، ولفظ بعضهم بالقدرة والرؤية.

وهذه الأقوال ضعيفة، فإنه ليس في الكتاب والسنة وصفه بقرب عام من كل موجود، حتى يحتاجوا ان يقولوا بالعلم والقدرة والرؤية؛ ولكن بعض الناس لما ظنوا أنه يوصف بالقرب من كل شيء تأولوا ذلك بأنه عالم بكل شيء، قادر على كل شيء.

وكأنهم ظنوا ان لفظ «القرب» مثل لفظ «المعية» فإن لفظ المعية في سورة الحديد والمجادلة في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وهو معكم اينما كنتم، والله بما تعملون بصير﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا ادنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا، ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة﴾ (٢).

وقد ثبت عن السلف أنهم قالوا: هو معهم بعلمه. وقد ذكر ابن عبد البر وغيره ان هذا اجماع من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولم يخالفهم فيه احد يُعْتَدُّ بقوله، وهو مأثور عن ابن عباس، والضحاك، ومقاتل بن حيان، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل وغيرهم.

قال ابن أبي حاتم في «تفسيره» حدثنا ابي، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن معمر عن نوح بن ميمون المضروب، عن بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن عكرمة عن ابن عباس في قوله: ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾ (١) قال: هو على العرش وعلمه معهم.

قال: وروي عن سفيان الثوري أنه قال: علمه معهم. وقال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أحمد بن إبراهيم الدورقي حدثنا نوح بن ميمون المضروب، حدثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك بن مزاحم؛ في قوله: ﴿ما يكون من

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٢) سورة المجادلة، آية: ٧.

نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إلى قوله: ﴿أينما كانوا﴾[1] قال: هو على العرش وعلمه معهم. ورواه بإسناد آخر عن مقاتل بن حيان هذا وهو ثقة في التفسير ليس بمجروح كما جرح مقاتل بن سليمان.

وقال عبدالله بن احمد: حدثنا ابي، حدثنا نوح بن ميمون المضروب عن بكير بن معروف حدثنا أبو معاوية، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك في قوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر، إلا هو معهم اينما كانوا﴾[1] قال: هو على العرش وعلمه معهم. وقال علي بن الحسن ابن شقيق: حدثنا عبدالله بن موسى صاحب عبادة، حدثنا معدان ـ قال ابن المبارك: ان كان احد بخراسان من الأبدال فمعدان ـ قال: سألت سفيان الثوري عن قوله ﴿وهو معكم اينما كنتم﴾[2]؛ قال: علمه.

وقال حنبل بن إسحاق في كتاب «السنة»: قلت لأبي عبدالله احمد بن حنبل: ما معنى قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ و﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إلى قوله تعالى ﴿إلا هو معهم اينما كانوا﴾ قال: علمه، عالم الغيب والشهادة محيط بكل شيء، شاهد. علام الغيوب، يعلم الغيب، ربنا على العرش بلا حد ولا صفة، وسع كرسيه السموات والأرض.

وقد بسط الإمام أحمد الكلام على معنى المعية في «الرد على الجهمية». ولفظ المعية في كتاب الله جاء عاماً كما في هاتين الآيتين، وجاء خاصاً كما في قوله: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[3] وقوله: ﴿انني معكما اسمع وارى﴾[4] وقوله: ﴿لا تحزن ان الله معنا﴾[5]. فلو كان المراد انه بذاته مع كل شيء؛ لكان التعميم يناقض التخصيص؛ فإنه قد علم ان قوله: ﴿لا تحزن ان الله معنا﴾ أراد به تخصيصه

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٧.
(٢) سورة الحديد، آية: ٤.
(٣) سورة النحل، آية: ١٢٨.
(٤) سورة طه، آية: ٤٦.
(٥) سورة التوبة، آية: ٤٠.

وابا بكر دون عدوهم من الكفار، وكذلك قوله: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[1] خصهم بذلك دون الظالمين والفجار.

وأيضا: فلفظ المعية ليست في لغة العرب ولا شيء من القرآن يراد بها اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى؛ كما في قوله: ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾[2] وقوله: ﴿فأولئك مع المؤمنين﴾[3] وقوله: ﴿اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾[4]وقوله: ﴿وجاهدوا معكم﴾[5]. ومثل هذا كثير؛ فامتنع أن يكون قوله: ﴿وهو معكم﴾[6] يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق. وأيضاً فإنه افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، فكان السياق يدل على أنه أراد أنه عالم بهم.

وقد بسط الكلام عليه في موضع آخر، وبين أن لفظ المعية في اللغة - وإن اقتضى المجامعة والمصاحبة والمقارنة - فهو إذا كان مع العباد لم يناف ذلك علوه على عرشه، ويكون حكم معيته في كل موطن بحسبه، فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان ويخص بعضهم بالإعانة والنصر والتأييد.

وقد قال ابن أبي حاتم: قرأت على محمد بن الفضل، حدثنا محمد بن علي بن الحسن ابن شقيق، حدثنا محمد بن مزاحم، حدثنا بكير بن معروف: عن مقاتل بن سليمان في قوله تعالى: ﴿يعلم ما يلج في الأرض﴾ من المطر ﴿وما يخرج منها﴾ من النبات ﴿وما ينزل من السماء﴾ من القطر ﴿وما يعرج فيها﴾ ما يصعد إلى السماء من الملائكة ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[6] يعني بقدرته وسلطانه وعلمه معكم أينما كنتم.

وبهذا الإسناد عن مقاتل بن سليمان قال: بلغنا والله أعلم في قوله تعالى: ﴿هو الأول﴾ قال قبل كل شيء ﴿والآخر﴾ قال: بعد كل شيء ﴿والظاهر﴾ قال: فوق كل شيء ﴿والباطن﴾ قال: أقرب من كل شيء؛ وإنما نعني بالقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[7] يعلم نجواهم ويسمع كلامهم، ثم ينبئهم يوم القيامة بكل شيء نطقوا به، سيء أو حسن.

---

(١) سورة النحل، آية١٢٨.
(٢) سورة الفتح، آية: ٢٩.
(٣) سورة النساء، آية: ١٤٦.
(٤) سورة التوبة، آية: ١١٩.
(٥) سورة الأنفال، آية: ٧٥.
(٦) سورة الحديد، آية: ٤.
(٧) سورة البقرة، آية: ٢٩.

وهذا ليس مشهوراً عن مقاتل كشهرة الأول الذي روى عنه من وجوه لم يجزم بما قاله، بل قال: بلغنا، وهو الذي فسر الباطن بالقريب، ثم فسر القرب بالعلم والقدرة، ولا حاجة إلى هذا.

وقد ثبت في الصحيح: عن النبي ﷺ أنه قال: **« أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء »**.

وجاء عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهما في تفسير هذه الأسماء، وحديث « الإدلاء » ما قد بسطنا القول عليه في (مسألة الإحاطة).

وكذلك هذا الحديث ذكره قتادة في تفسيره؛ وهو يبين أنه ليس معنى الباطن أنه القرب، ولا لفظ الباطن يدل على ذلك، ولا لفظ القرب في الكتاب والسنة على جهة العموم كلفظ المعية، ولا لفظ القرب في اللغة والقرآن كلفظ المعية، فإنه إذا قال: هذا مع هذا؛ فإنه يعني به المجامعة والمقارنة والمصاحبة، ولا يدل على قرب إحدى الذاتين من الأخرى، ولا اختلاطها بها؛ فلهذا كان إذا قيل: هو معهم؛ دل على أن علمه وقدرته وسلطانه محيط بهم، وهو مع ذلك فوق عرشه؛ كما أخبر القرآن والسنة بهذا.

وقال تعالى: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء، وما يعرج فيها، وهو معكم أينما كنتم﴾ [1].

فأخبر سبحانه أنه مع علوه على عرشه يعلم كل شيء، فلا يمنعه علوه عن العلم بجميع الأشياء.

وكذلك في حديث « الأوعال » الذي في السنن قال النبي ﷺ: **« والله فوق عرشه ويعلم ما أنتم عليه »** [2] ولم يأت في لفظ القرب مثل ذلك أنه قال: هو فوق عرشه وهو

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.

(٢) سبق تخريجه.

قريب من كل شيء؛ بل قال: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ [1] وقال: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [2].

وقال النبي ﷺ: « **إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إن الذي تدعونه سميع قريب** » [3].

قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي، حدثنا يحي بن المغيرة، حدثنا جرير، عن عبدة بن أبي بزة السجستاني، عن الصلت بن حكيم، عن أبيه، عن جده، قال: « جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فسكت النبي ﷺ؛ فأنزل الله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان، فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي﴾ [2]. إذا أمرتهم أن يدعوني فدعوني أستجيب لهم.

ولا يقال في هذا: قريب بعلمه وقدرته؛ فإنه عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، وهم لم يشكوا في ذلك ولم يسألوا عنه، وإنما سألوا عن قربه الى من يدعوه ويناجيه؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [2] فأخبر أنه قريب مجيب.

وطائفة من أهل السنة تفسر القرب في الآية والحديث بالعلم؛ لكونه هو المقصود، فإنه إذا كان يعلم ويسمع دعاء الداعي حصل مقصوده، وهذا هو الذي اقتضى أن يقول من يقول: إنه قريب من كل شيء بمعنى العلم والقدرة؛ فإن هذا قد قاله بعض السلف كما تقدم عن مقاتل بن حيان، وكثير من الخلف؛ لكن لم يقل أحد منهم إن نفس ذاته قريبة من كل شيء. وهذا المعنى يقر به جميع المسلمين؛ من يقول: إنه فوق العرش، ومن يقول انه ليس فوق العرش.

وقد ذكر ابن أبي حاتم بإسناده عن عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [4] يعلم وهو كذلك ما توسوس به أنفسنا منا؛

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٦.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سورة طه، آية: ٥.

وهو بذلك أقرب إلينا من حبل الوريد، وكيف لا يكون كذلك وهو أعلم بما توسوس به أنفسنا منا، فكيف بحبل الوريد؟ وكذلك قال أبو عمرو الطلمنكي، قال: ومن سأل عن قوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1] فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به والقدرة عليه، والدليل من ذلك صدر الآية؛ فقال الله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1]، لأن الله لما كان عالماً بوسوسته؛ كان أقرب إليه من حبل الوريد، وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به النفس.

ويلزم الملحد على اعتقاده أن يكون معبوده مخالطاً لدم الإنسان ولحمه، وأن لا يجرد الإنسان تسمية المخلوق حتى يقول: خالق ومخلوق، لأن معبوده بزعمه داخل حبل الوريد من الإنسان وخارجه، فهو على قوله ممتزج به غير مباين له.

قال: وقد أجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله على عرشه بائن من جميع خلقه، وتعالى الله عن قول أهل الزيغ، وعما يقول الظالمون علواً كبيراً.

قال: وكذلك الجواب في قوله فيمن يحضره الموت ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾ [2] أي: بالعلم به والقدرة عليه، إذ لا يقدرون له على حيلة ولا يدفعون عنه الموت وقد قال تعالى: ﴿توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾ [3] وقال تعالى: ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم﴾ [4].

قلت: وهكذا ذكر غير واحد من المفسرين مثل الثعلبي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهما في قوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1].

وأما في قوله: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ [2] فذكر أبو الفرج القولين: أنهم الملائكة، وذكره عن أبي صالح عن ابن عباس، وأنه القرب بالعلم.

---

(١) سورة ق، آية: ١٦.

(٢) سورة الواقعة، آية: ٨٥.

(٣) سورة الأنعام، آية: ٦١.

(٤) سورة السجدة، آية: ١١.

وهؤلاء كلهم مقصودهم أنه ليس المراد أن ذات الباري جل وعلا قريبة من وريد العبد ومن الميت، ولما ظنوا أن المراد قربه وحده دون قرب الملائكة فسروا ذلك بالعلم والقدرة كما في لفظ المعية، ولا حاجة إلى هـذا؛ فإن المراد بقوله: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ أي: بملائكتنا في الآيتين، وهذا بخلاف لفظ المعية؛ فإنه لم يقل: ونحن معه، بل جعل نفسه هو الذي مع العباد وأخبر أنه ينبئهم يوم القيامة بما عملوا، وهو نفسه الذي خلق السموات والأرض، وهو نفسه الذي استوى على العرش، فلا يجعل لفظ مثل لفظ مع تفريق القرآن بينهما.

وكذلك قال أبو حامد موافقاً لأبي طالب المكي في بعض ما قال، مخالفاً له في البعض؛ فإنه من نفاة علو الله نفسه على العرش، وإنما المراد عنده أنه قادر عليه مستول عليه أو أنه أفضل منه. قال: وانه مستو على العرش على الوجه الذي قاله والمعنى الذي أراده. استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطيف قدرته، مقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى؛ فوقيته لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثلَ ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء إلى أن قال:

وإنه بائن بصفاته من خلقه، ليس في ذاته سواه، ولا في سواه ذاته.

قلت: فالفوقية التي ذكرها في القدرة والاستيلاء فوقية القدرة وهو أنه أفضل المخلوقات، والقرب الذي ذكره هو العلم أو هو العلم والقدرة، وثبوت علمه وقدرته واستيلائه على كل شيء هو مما اتفق عليه المسلمون. وتفسير قربه بهذا قاله جماعة من العلماء لظنهم أن القرب في الآية هو قربه وحده: ففسروها بالعلم لما رأوا ذلك عاماً. قالوا: هو قريب من كل موجود بمعنى العلم، وهذا لا يحتاج إليه كما تقدم. وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1] لا يجوز أن يراد به مجرد العلم؛ فإن من كان

(١) سورة ق، آية: ١٦.

بالشيء أعلم من غيره لا يقال: إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به، ولا لمجرد قدرته عليه.

ثم إنه سبحانه وتعالى عالم بما يسر من القول وما يجهر به، وعالم بأعماله؛ فلا معنى لتخصيص حبل الوريد بمعنى أنه أقرب إلى العبد منه؛ فإن حبل الوريد قريب إلى القلب ليس قريباً إلى قوله الظاهر، وهو يعلم ظاهر الإنسان وباطنه.

قال تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (1).

وقال تعالى: ﴿يعلم السر وأَخْفَى﴾ (2).

وقال تعالى: ﴿ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وأن الله علام الغيوب﴾ (3).

وقال تعالى: ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ (4).

وقال تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا؛ ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة؛ إن الله بكل شيء عليم﴾ (5).

ومما يدل على أن القرب ليس المراد به العلم؛ أنه قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد. إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾ (6) فأخبر أنه يعلم ما توسوس به نفسه، ثم قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ فأثبت العلم؛ وأثبت القرب وجعلهما شيئين، فلا يجعل أحدهما هو الآخر.

وقيد القرب بقوله: ﴿إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد. ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ (7).

---

(1) سورة الملك، آية: ١٣، ١٤.
(2) سورة طه، آية: ٧.
(3) سورة التوبة، آية: ٧٨.
(4) سورة الزخرف، آية: ٨٠.
(5) سورة المجادلة، آية: ٧.
(6) سورة ق، آية: ١٦، ١٧.
(7) سورة ق، آية: ١٧، ١٨.

وأما من ظن أن المراد بذلك قرب ذات الرب من حبل الوريد، أو أن ذاته أقرب إلى الميت من أهله؛ فهذا في غاية الضعف؛ وذلك أن الذين يقولون: انه في كل مكان، أو انه قريب من كل شيء بذاته، لا يخصون بذلك شيئاً دون شيء، ولا يمكن مسلماً أن يقول: إن الله قريب من الميت دون أهله، ولا إنه قريب من حبل الوريد دون سائر الأعضاء.

وكيف يصح هذا الكلام على أصلهم وهو عندهم في جميع بدن الإنسان؛ أو قريب من جميع بدن الإنسان، أو هو في أهل الميت كما هو في الميت؛ فكيف يقول ونحن أقرب إليه منكم إذا كان معه ومعهم على وجه واحد؟! وهل يكون أقرب إلى نفسه من نفسه؟!

وسياق الآيتين يدل على أن المراد الملائكة، فإنه قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد. إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد. ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ [١]. فقيد القرب بهذا الزمان، وهو زمان تلقي المتلقيين قعيد عن اليمين؛ وقعيد عن الشمال، وهما الملكان الحافظان اللذان يكتبان كما قال: ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ [٢].

ومعلوم أنه لو كان المراد قرب ذات الرب لم يختص ذلك بهذه الحال، ولم يكن لذكر القعيدين والرقيب والعتيد معنى مناسب.

وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون. ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾ [٣] فلو أراد قرب ذاته لم يخص ذلك بهذه الحال، ولا قال: ﴿ولكن لا تبصرون﴾؛ فإن هذا إنما يقال إذا كان هناك من يجوز أن يبصر في بعض الأحوال ولكن نحن لا نبصره، والرب تعالى لا يراه في هذه الحال؛ لا الملائكة ولا البشر.

وأيضاً فإنه قال: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾؛ فأخبر عمن هو أقرب إلى المحتضر

---

(١) سورة ق، الآيات: ١٦، ١٧، ١٨.

(٢) سورة ق، آية: ١٨.

(٣) سورة الواقعة، الآيات: ٨٣، ٨٤، ٨٥.

من الناس الذين عنده في هذه الحال. وذات الرب سبحانه وتعالى إذا قيل: هي في مكان، أو قيل: قريبة من كل موجود؛ لا يختص بهذا الزمان والمكان والأحوال؛ ولا يكون أقرب إلى شيء من شيء.

ولا يجوز أن يراد به قرب الرب الخاص كما في قوله: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ [1]. فإن ذاك إنما هو قربه إلى من دعاه أو عبده، وهذا المحتضر قد يكون كافراً أو فاجراً أو مؤمناً أو مقرباً؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين فَرَوْحٌ وريحان وجنة نعيم. وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين. وأما إن كان من المكذبين الضالين فَنُزُلٌ من حميم وتصلية جحيم﴾ [2].

ومعلوم أن مثل هذا المكذب لا يخصه الرب بقربه منه دون من حوله، وقد يكون حوله قوم مؤمنون. وإنما هم الملائكة الذين يحضرون عند المؤمن والكافر كما قال تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾ [3]. وقال: ﴿ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ [4]. وقال: ﴿ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت، والملائكة باسطوا أيديهم: أخرجوا أنفسكم، اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق. وكنتم عن آياته تستكبرون﴾ [5]، وقال تعالى: ﴿حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون﴾ [6] وقال تعالى: ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم، ثم إلى ربكم ترجعون﴾ [7].

ومما يدل على ذلك أنه ذكره بصيغة الجمع فقال: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ [8]. ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [9] وهذا كقوله سبحانه ﴿نتلوا عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون﴾ [10] وقال: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.
(٢) سورة الواقعة، من الآية ٨٨ إلى الآية ٩٤.
(٣) سورة النساء، آية: ٩٧.
(٤) سورة الأنفال، آية: ٥٠.
(٥) سورة الأنعام، آية: ٩٣.
(٦) سورة الأنعام، آية: ٦١.
(٧) سورة السجدة، آية: ١١.
(٨) سورة الواقعة، آية: ٨٥.
(٩) سورة ق، آية: ١٦.
(١٠) سورة القصص، آية: ٣.

بما أوحينا إليك هذا القرآن﴾[1]. وقال: ﴿إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه﴾[2].

فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره الله تعالى في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة؛ فإن صيغة نحن يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة ربهم، وهو خالقهم وربهم، فهو سبحانه العالم بما توسوس به نفسه، وملائكته تعلم؛ فكان لفظ نحن هنا هو المناسب.

وكذلك قوله: ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه﴾[3] فإنه سبحانه يعلم ذلك، وملائكته يعلمون ذلك، كما ثبت في الصحيحين: عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا هَمَّ العبد بحسنة كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر حسنات. وإذا هَمَّ بسيئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة واحدة، وإن تركها لله كتبت حسنة**»[4].

فالملك يعلم ما يهم به العبد من حسنة وسيئة، وليس ذلك من علمهم بالغيب الذي اختص الله به، وقد روي عن ابن عيينة أنهم يشمون رائحة طيبة فيعلمون أنه هَم بحسنة، ويشمون رائحة خبيثة فيعلمون أنه هَمَّ بسيئة، وهم وإن شموا رائحة طيبة ورائحة خبيثة، فعلمهم لا يفتقر إلى ذلك، بل ما في قلب ابن آدم يعلمونه، بل ويبصرونه ويسمعون وسوسة نفسه؛ بل الشيطان يلتقم قلبه، فإذا ذكر الله خنس، وإذا غفل قلبه عن ذكره وسوس؛ ويعلم هل ذكر الله أم غفل عن ذكره، ويعلم ما تهواه نفسه من شهوات الغي فيزينها له.

وقد ثبت في الصحيح: عن النبي ﷺ في حديث ذكر صفية رضي الله عنها: «**إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**»[5].

---

(١) سورة يوسف، آية: ٣.
(٢) سورة القيامة، الآيات: ١٧، ١٨، ١٩.
(٣) سورة ق، آية: ١٦.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٢١، وبدء الخلق باب ١١، والاعتكاف باب ١١، ١٢. وأبو داود في الصوم باب ٧٨، والسنة باب ١٧، والأدب باب ٨١.

وقرب الملائكة والشيطان من قلب ابن آدم مما تواترت به الآثار، سواء كان العبد مؤمناً أو كافراً. وأما أن تكون ذات الرب في قلب كل أحد كافر أو مؤمن فهذا باطل، لم يقله أحد من سلف الأمة ولا نطق به كتاب ولا سنة، بل الكتاب والسنة وإجماع السلف مع العقل يناقض ذلك.

ولهذا لما ذكر الله سبحانه قربه من داعيه وعابديه قال: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [١] فهنا هو نفسه سبحانه وتعالى القريب الذي يجيب دعوة الداع لا الملائكة، وكذلك قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته: «**إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**» [٢].

وذلك لأن الله سبحانه قريب من قلب الداعي فهو أقرب إليه من عنق راحلته. وقربه من قلب الداعي له معنى متفق عليه بين أهل الإثبات الذين يقولون: إن الله فوق العرش، ومعنى آخر فيه نزاع.

فالمعنى المتفق عليه عندهم يكون بتقريبه قلب الداعي إليه، كما يقرب إليه قلب الساجد؛ كما ثبت في الصحيح: «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**» [٣] فالساجد يقرب الرب إليه فيدنو قلبه من ربه، وإن كان بدنه على الأرض. ومتى قرب أحد الشيئين من الآخر صار الآخر إليه قريباً بالضرورة. وإن قدر أنه لم يصدر من الآخر تحرك بذاته، كما ان من قرب من مكة قربت مكة منه.

وقد وصف الله أنه يُقَرِّبُ إليه من يقربه من الملائكة والبشر فقال: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾ [٤].

وقال: ﴿والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾ [٥].

وقال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين فَرَوْحٌ وريحان وجنة نعيم﴾ [٦] وقال تعالى:

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سورة النساء، آية: ١٧٢.
(٥) سورة الواقعة، آية: ١٠، ١١.
(٦) سورة الواقعة، آية: ٨٨، ٨٩.

﴿عيناً يشرب بها المقربون﴾ [1] وقال: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب﴾ [2] وقال: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً﴾ [3].

وأما قرب الرب قرباً يقوم به بفعله القائم بنفسه فهذا تنفيه الكلابية ومن يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذاته. وأما السلف وأئمة الحديث والسنة فلا يمنعون ذلك، وكذلك كثير من أهل الكلام.

فنزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا، ونزوله عشية عرفة، ونحو ذلك هو من هذا الباب؛ ولهذا حد النزول بأنه إلى السماء الدنيا، وكذلك تكليمه لموسى عليه السلام؛ فإنه لو أريد مجرد تقريب الحجاج وقوام الليل إليه لم يخص نزوله بسماء الدنيا كما لم يخص ذلك في إجابة الداعي وقرب العابدين له. قال تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [4].

وقال: « **من تقرب إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعاً** » [5] وهذه الزيادة تكون على الوجه المتفق عليه، بزيادة تقريبه للعبد إليه جزاء على تقربه باختياره. فكلما تقرب العبد باختياره قدر شبر زاده الرب قرباً إليه حتى يكون كالمتقرب بذراع. فكذلك قرب الرب من قلب العابد، وهو ما يحصل في قلب العبد من معرفة الرب والإيمان به، وهو المثل الأعلى؛ وهذا أيضاً لا نزاع فيه؛ وذلك أن العبد يصير محباً لما أحب الرب، مبغضاً لما أبغض، موالياً لمن يوالي، معادياً لمن يعادي، فيتحد مراده مع المراد المأمور به الذي يحبه الله ويرضاه.

وهذا مما يدخل في موالاة العبد لربه، وموالاة الرب لعبده. فإن الولاية ضد العداوة، والولاية تتضمن المحبة والموافقة، والعداوة تتضمن البغض و المخالفة. وقد ثبت في « صحيح البخاري »: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: « **يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه؛**

---

(١) سورة المطففين، آية: ٢٨.
(٢) سورة الإسراء، آية: ٥٧.
(٣) سورة مريم، آية: ٥٢.
(٤) سورة البقرة، آية: ١٨٦.
(٥) سبق تخريجه.

فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها. ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش وبي يمشي؛ ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن: يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له منه» [1].

فأخبر سبحانه وتعالى أنه يقرب العبد بالفرائض، ولا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه الله فيصير العبد محبوباً لله، كما قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [3].

وقال تعالى: ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ [4].

وقال تعالى: ﴿فأتِمُّوا إليهم عهدهم إلى مدتهم، إن الله يحب المتقين﴾ [5].

وقال: ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين﴾ [6].

وقال تعالى: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [7].

وقال تعالى: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ [8].

وقال تعالى: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب الْمُطَّهِّرِين﴾ [9].

وقال تعالى: ﴿وما ضعفوا وما استكانوا، والله يحب الصابرين﴾ [10].

فقد أخبر أنه يحب المتبعين لرسوله والمجاهدين في سبيله، وأنه يحب المتقين والصابرين والتوابين والمتطهرين، وهو سبحانه يحب كل ما أمر به أَمْرَ إيجاب أو استحباب.

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سورة آل عمران، آية: ٣١.
(٣) سورة المائدة، آية: ٥٤.
(٤) سورة البقرة، آية: ١٩٥.
(٥) سورة التوبة، آية: ٤. وفي الأصل المطبوع: ﴿وأتِمُّوا...﴾ والصحيح ما أثبتناه.
(٦) سورة التوبة، آية: ٧.
(٧) سورة البقرة، آية: ٢٢٢.
(٨) سورة الصف، آية: ٤.
(٩) سورة التوبة، آية: ١٠٨.
(١٠) سورة آل عمران، آية: ١٤٦.

وقوله: ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1] يقتضي أنه سبحانه وجنده الموكلين بذلك يعلمون ما يوسوس به العبد نفسه، كما قال: ﴿ام يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم، بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [2] فهو يسمع، ومن يشاء من الملائكة يسمعون ومن شاء من الملائكة.

وأما الكتابة فرسله يكتبون، كما قال ههنا: ﴿ما يلفظ من قول إلاَّ لديه رقيب عتيد﴾ [3].

وقال تعالى: ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قَدَّموا وآثارهم﴾ [4].

فأخبر بالكتابة بقوله نحن؛ لأن جنده يكتبون بأمره. وفصل في تلك الآية بين السماع والكتابة لأنه يسمع بنفسه، وأما كتابة الأعمال فتكون بأمره، والملائكة يكتبون.

فقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1] مثل قوله: ﴿نكتب ما قدموا وآثارهم﴾ [4] لما كانت ملائكته متقربين إلى العبد بأمره، كما كانوا يكتبون عمله بأمره، قال ذلك، وقربه من كل أحد بتوسط الملائكة كتكليمه كل أحد بتوسط الرسل؛ كما قال تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [5].

فهذا تكليمه لجميع عباده بواسطة الرسل، وذاك قربه إليهم عند الاحتضار، وعند الأقوال الباطنة في النفس والظاهرة على اللسان، وقال تعالى: ﴿وإن عليكم لحافظين. كراماً كاتبين. يعلمون ما تفعلون﴾ [6].

وقد غلط طائفة ظنوا أنه نفسه الذي يسمع منه القرآن، وهو الذي يقرؤه بنفسه بلا واسطة عند قراءة كل قاريء، كما غلطوا في القرب، وهم طائفة من متأخرى أهل الحديث ومتأخري الصوفية.

---

(١) سورة ق، آية: ١٦.
(٢) سورة الزخرف، آية: ٨٠.
(٣) سورة ق، آية: ١٨.
(٤) سورة يس، آية: ١٢.
(٥) سورة الشورى، آية: ٥١.
(٦) سورة الانفطار، الآيات: ١٠، ١١، ١٢

ومن الناس من يفسر قول القائلين: بأنه أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء: بأن الأشياء معدومة من جهة انفسها، وإنما هي موجودة بخلق الرب سبحانه وتعالى لها، وهي باقية بإبقائه، وهو سبحانه وتعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن؛ فلا موجود إلا بإيجاده؛ ولا باق إلا بإبقائه. فلو قدر أنه لم يشأ خلقها وتكوينها لكانت باقية على العدم لا وجود لها أصلاً؛ فصار هو اقرب إليها من ذواتها؛ فتكوين الشيء وخلقه وإيجاده هو فعل الرب سبحانه وتعالى وبه كان الشيء موجوداً وكان ذاتاً محققة في الخارج. والموجود دائماً محتاج إلى خالقه لا يستغني عنه طرفة عين فكان موجوداً بنسبته إلى خالقه ومعدوماً بنسبته إلى نفسه فإنه بالنظر إلى نفسه لا يستحق إلا العدم؛ فكان الرب أقرب إلى المخلوقات من المخلوقات إلى انفسها بهذا الاعتبار.

وقد يفسر بعضهم قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[1] بهـذا المعنى؛ فإن الأشياء كلها بالنظر إلى أنفسها عدم محض؛ ونفي صرف، وإنما هي موجودة تامة بالوجه الذي لها إلى الخالق، وهو تعلقها به، وبمشيئته وقدرته، فباعتبار هذا الوجه كانت موجودة، وبالوجه الذي يلي انفسها لا تكون إلا معدومة.

وقد يفسرون بذلك قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

ولا يقال: هذه المقالة صحيحة في نفسها، فإنها لـولا خلق الله للأشياء لم تكن موجودة، ولولا ابقاؤه لها لم تكن باقية. وقد تكلم النظار في سبب افتقارها إليه هل هو الحدوث ـ فلا تحتاج إلاَّ في حال الإحداث كما يقول ذلك من يقوله من الجهمية والمعتزلة ونحوهم ـ أو هو الإمكان الذي يظن أنه يكون بلا حدوث بل بكون الممكن المعلول قديماً أزلياً، ويمكن افتقارها في حال البقاء بلا حدوث كما يقوله ابن سينا وطائفة؟.

وكلا القولين خطأ كما قد بسط في موضعه، وبين أن الامكان والحدوث متلازمان كما عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين حتى قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه؛

---

(١) سورة القصص، آية: ٨٨.

فإنهم أيضاً يقولون: ان كل ممكن فهو محدث، وإنما خالفهم في ذلك ابن سينا وطائفة؛ ولهذا انكر ذلك عليه إخوانه من الفلاسفة كابن رشد وغيره، والمخلوقات مفتقرة إلى الخالق، فالفقر وصف لازم لها دائماً لا تزال مفتقرة إليه.

والإمكان والحدوث دليلان على الافتقار؛ لا أن هذين الوصفين جعلا الشيء مفتقراً بل فقر الأشياء إلى خالقها، لازم لها لا يحتاج إلى علة، كما أن غنى الرب لازم لذاتـه لا يفتقر في اتصافه بالغنى إلى علة، وكذلك المخلوق لا يفتقر في اتصافه بالفقر إلى علة، بل هو فقير لذاته لا تكون ذاته إلا فقيرة فقراً لازماً لهـا، ولا يستغني إلا بالله.

وهذا من معاني (الصمد)، وهو الذي يفتقر إليه كل شيء، ويستغني عن كل شيء. بل الأشياء مفتقرة من جهة ربوبيته، ومن جهة إلهيته؛ فما لا يكون به لا يكون، وما لا يكون له لا يصلح ولا ينفع ولا يدوم. وهذا تحقيق قوله: ﴿إياك نعبد، وإياك نستعين﴾ [1].

فلو لم يخلق شيئاً بمشيئته وقدرته لم يوجد شيء، وكل الأعمال إن لم تكن لأجله ـ فيكون هو المعبود المقصود المحبوب لذاته ـ وإلا كانت أعمالاً فاسدة؛ فإن الحركات تفتقر إلى العلة الغائية كما افتقرت إلى العلة الفاعلية؛ بل العلة الغائية بها صار الفاعل فاعلاً، ولولا ذلك لم يفعل.

فلولا أنه المعبود المحبوب لذاته لم يصلح قط شيء من الأعمال والحركات، بل كان العالم يفسد، وهذا معنى قوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [2] ولم يقل لعدمتا؛ وهذا معنى قول لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وهو كالدعاء المأثور: « **أَشْهَدُ أن كل معبود من لدن عرشك إلى قرار ارضك باطل إلا وجهك الكريم** » [3].

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٤.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ٢٢.

(٣) سبق تخريجه.

ولفظ « الباطل » يراد به المعدوم، ويراد به ما لا ينفع، كقول النبي ﷺ: **« كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلاَّ رَمْيَه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته لزوجته، فإنهن من الحق »** [١].

وقوله عن عمر رضي الله عنه: « ان هذا الرجل لا يحب الباطل ».

ومنه قول القاسم بن محمد لما سئل عن الغناء قال: إذا ميز الله يوم القيامة الحق من الباطل في أيهما يجعل الغناء؟ قال السائل: من الباطل؛ قال: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾ [٢]. ومنه قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله هو الحق، وأن ما يدعون من دونه الباطل﴾ [٣].

فإن الآلهة موجودة ولكن عبادتها ودعاؤها باطل لا ينفع؛ والمقصود منها لا يحصل؛ فهو باطل، واعتقاد ألوهيتها باطل، أي غير مطابق، واتصافها بالإلهية في انفسها باطل، لا بمعنى أنه معدوم.

ومنه قوله تعالى: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾ [٤].

وقوله: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إنَّ الباطل كان زهوقاً﴾ [٥]، فإن الكذب باطل لأنه غير مطابق، وكل فعل ما لا ينفع باطل لأنه ليس له غاية موجودة محمودة.

فقول النبي ﷺ: أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

هذا معناه، أن كل معبود من دون الله باطل، كقوله: ﴿ذلك بأن الله هو الحق، وأن ما يدعون من دونه الباطل﴾ [٣].

---

(١) أخرجه الترمذي في فضائل الجهاد باب ١١. وابن ماجة في الجهاد باب ١٩. والدارمي في الجهاد باب ١٤. وأحمد ٤/١٤٤، ١٤٨.

(٢) سورة يونس، آية: ٣٢.

(٣) سورة لقمان، آية: ٣٠.

(٤) سورة الأنبياء، آية: ١٨.

(٥) سورة الإسراء، آية: ٨١.

وقال تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض، أمَّنْ يملك السمع والأبصار، ومن يخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي، ومن يدبر الأمر؟ فسيقولون: الله، فقل: افلا تَتَّقون. فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنَّى تصرفون﴾ [١].

وقد قال قبل هذا: ﴿وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ [٢]، كما قال في الأنعام: ﴿حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون. ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق﴾ [٣]، وقال: ﴿ذلك بأن الذين كفروا اتَّبعوا الباطل وأنَّ الذين آمنوا اتَّبعوا الحق من ربهم﴾ [٤].

ودخل عثمان أو غيره على ابن مسعود ـ وهو مريض ـ فقال: كيف تجدك؟ قال أجدني مردودا إلى الله مولاي الحق.

قال تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألْسِنَتهُم وأيْدِيهم وأرجلهم بما كانوا يعملون. يومئذ يُوَفِّيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾ [٥]، وقد أقَرُّوا بوجوده في الدنيا، لكن في ذلك اليوم يعلمون أنه الحق المبين دون ما سواه؛ ولهذا قال: (هو الحق) بصيغة الحصر، فإنه يومئذ لا يبقى أحد يَدَّعِي فيه الإلهية، ولا أحد يشرك بربه أحداً.



---

(١) سورة يونس، آية: ٣١، ٣٢.

(٢) سورة يونس، آية: ٣٠

(٣) سورة الأنعام، آية: ٦١، ٦٢ وفي الأصل المطبوع: ﴿حتى إذا جاء أحدهم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

(٤) سورة محمد، آية: ٣.

(٥) سورة النور، آية: ٢٤، ٢٥.

فصل

وإذا عرف تنزيه الرب عن صفات النقص مطلقاً، فلا يوصف بالسفول ولا علو شيء عليه بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلى الذي لا يكون إلا أعلى، وهو الظاهر الذي ليس فوقه شيء كما أخبر النبي ﷺ، وأنه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من الأفعال اللازمة والمتعدية، لا النزول ولا الاستواء ولا غير ذلك؛ فيجب مع ذلك إثبات ما اثبته لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله، والأدلة العقلية الصحيحة توافق ذلك لا تناقضه؛ ولكن السمع والعقل يناقضان البدع المخالفة للكتاب والسنة، والسلف؛ بل الصحابة والتابعون لهم بإحسان كانوا يقرون افعاله من الاستواء والنزول وغيرهما على ما هي عليه.

قال أبو محمد بن أبي حاتم في «تفسيره» حدثنا عصام بن الرواد، حدثنا آدم حدثنا أبو جعفر، عن الربيع، عن أبي العالية، ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [1] يقول: ارتفع. قال: وروي عن الحسن، يعني البصري، والربيع بن أنس مثله كذلك.

وذكر البخاري في «صحيحه» في «كتاب التوحيد» قال: قال أبو العالية: ﴿استوى إلى السماء﴾ [1]: ارتفع فسوّى خلقهن.

وقال مجاهد: ﴿استوى على العرش﴾: علا على العرش.

وكذلك ذكر ابن أبي حاتم في «تفسيره» في قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٩.

وروي بهذا الإسناد عن أبي العالية، وعن الحسن، وعن الربيع مثل قول أبي العالية.
وروي بإسناده ﴿ثم استوى على العرش﴾ قال: في اليوم السابع.

وقال أبو عمرو الطلمنكي: وأجمعوا ـ يعني أهل السنة والجماعة ـ على أن لله عرشاً، وعلى أنه مستو على عرشه، وعلمه وقدرته وتدبيره بكل ما خلقه. قال: فأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [١] ونحو ذلك في القرآن أن ذلك علمه، وأن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء.

قال: وقال أهل السنة في قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [٢]، الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز، واستدلوا بقول الله: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ [٣]، وبقوله: ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [٤]، وبقوله: ﴿واستوت على الجوديّ﴾ [٥]؛ إلا أن المتكلمين من أهل الإثبات في هذا على أقوال: فقال مالك رحمه الله: إن الاستواء معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقال عبدالله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم، وهم كثير: ان معنى استوى على العرش: استقر، وهو قول القتيبي، وقال غير هؤلاء: استوى أي ظهر.

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى: استوى بمعنى علا، وتقول العرب: استويت على ظهر الفرس، بمعنى علوت عليه، واستويت على سقف البيت، بمعنى علوت عليه، ويقال: استويت على السطح بمعناه.

وقال الله تعالى: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ [٣]، وقال: ﴿لتستووا على ظهوره﴾ [٤] وقال ﴿واستوت على الجودي﴾ [٥] وقال: ﴿استوى على العرش﴾ [٦]، بمعنى علا على العرش.

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.
(٢) سورة طه، آية: ٥.
(٣) سورة المؤمنون، آية: ٢٨.
(٤) سورة الزخرف، آية: ١٣.
(٥) سورة هود، آية: ٤٤.
(٦) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

وقول الحسن: وقول مالك من أنبل جواب وقع في هذه المسألة وأشدّه استيعاباً؛ لأن فيه نبذ التكييف وإثبات الاستواء المعقول، وقد ائْتَمَّ أهل العلم بقوله واستجودوه واستحسنوه.

ثم تكلم على فساد قول من تأول استوى بمعنى استولى.

وقال الثعلبي وقال الكلبي ومقاتل: ﴿ثم استوى على العرش﴾ يعني استقر، قال، وقال أبو عبيدة: صعد. وقيل استولى. وقيل: ملك. واختار هو ما حكاه عن الفراء وجماعة أن معناه اقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه، قال: ويدل عليه قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [1]، أي عمد إلى خلق السماء.

وهذا الوجه من اضعف الوجوه؛ فإنه قد اخبر أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض.

وكذلك ثبت في «صحيح البخاري» عن عمران بن حصين، عن النبي ﷺ أنه قال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض**» [2] فإذا كان العرش مخلوقاً قبل خلق السموات والأرض، فكيف يكون استواؤه عمده إلى خلقه له؛ لو كان هذا يعرف في اللغة: ان استوى على كذا بمعنى أنه عمد إلى فعله، وهذا لا يعرف قط في اللغة، لا حقيقة ولا مجازاً، لا في نظم ولا في نثر.

ومن قال: استوى بمعنى عمد: ذكره في قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [1]، لأنه عُدِّيَ بحرف الغاية، كما يقال: عمدت إلى كذا، وقصدت إلى كذا، ولا يقال: عمدت على كذا ولا قصدت عليه، مع أن ما ذكره في تلك الآية لا يعرف في اللغة أيضاً، ولا هو قول أحد من مفسري السلف؛ بل المفسرون من السلف قولهم بخلاف ذلك كما قدمناه عن بعضهم.

---

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ١. والترمذي في تفسير سورة ٥، ١١. وأحمد في المسند ٣١٣/٢، ٥٠١، ٤٣١/٤.

وإنما هذا القول وأمثاله ابْتُـدِعَ في الإسلام لما ظهر إنكار افعال الرب التي تقوم به ويفعلها بقدرته ومشيئته واختياره؛ فحينئذ صار يفسر القرآن من يـفسره بما ينافي ذلك كما يفسر سائر أهل البدع القرآن على ما يوافق اقاويلهم .وإما أن ينقل هذا التفسير عن أحد من السلف فلا ، بل اقوال السلف الثابتة عنهم متفقة في هذا الباب؛ لا يُعرف لهم فيه قولان: كما قد يختلفون أحياناً في بعض الآيات. وإن اختلفت عباراتهم فمقصودهم واحد وهو إثبات علو الله على العرش.

فإن قيل، إذا كان الله لا يزال عالياً على المخلوقات كما تقدم، فكيف يقال: ثم ارتفع إلى السماء وهي دخان؟ أو يقال: ثم علا على العرش؟ قيل: هذا كما أخبر أنه ينزل إلى السماء الدنيا ثم يصعد، وروي « ثم يعرج » وهو سبحانه لم يزل فوق العرش، فإن صعوده من جنس نزوله. وإذا كان في نزوله لم يصر شيء من المخلوقات فوقه؛ فهو سبحانه يصعد وإن لم يكن منها شيء فوقه.

وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [1] إنما فسروه بأنه ارتفع، لأنه قال قبل هذا: ﴿أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً، ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين. ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ [2] وهذه نزلت في سورة (حم) بمكة.

ثم أنزل الله في المـدينة سورة البقرة ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون. هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾ [3].

فلما ذكر أن استواءه إلى السماء كان بعد أن خلق الأرض وخلق ما فيها؛ تضمن معنى الصعود لأن السماء فوق الأرض، فالاستواء إليها ارتفاع إليها.

فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرضَ في ستة

---

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

(٢) سورة فصلت، الآيات: ٩، ١٠، ١١، ١٢.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨، ٢٩.

أيام، فقبل ذلك لم يكن على العرش؟ قيل، الاستواء عُلُوٌّ خاص، فكل مستو على شيء عال عليه، وليس كل عال على شيء مستو عليه.

ولهذا لا يقال لكل ما كان عالياً على غيره أنه مستو عليه، واستوى عليه، ولكنْ كل ما قيل فيه إنه استوى على غيره؛ فإنه عال عليه. والذي أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض الاستواء لا مطلق العلو، مع أنه يجوز أنه كان مستوياً عليه قبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء، ثم لما خلق هذا العالم كان عالياً عليه ولم يكن مستوياً عليه؛ فلما خلق هذا العالم استوى عليه؛ فالأصل أن علوه على المخلوقات وصف لازم له كما أن عظمته وكبرياءه وقدرته كذلك.

وأما الاستواء فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته؛ ولهذا قال فيه: (ثم استوى). ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر. وأما علوه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى وقول جماهير أهل السنة والحديث ونظار المثبتة.

وهذا الباب ونحوه إنما اشتبه على كثير من الناس؛ لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم، فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين؛ فإن كونه فوق العرش مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم، لكن مما يسهل عليهم معرفة إمكان هذا معرفة أرواحهم وصفاتها وافعالها، وان الروح قد تعرج من النائم إلى السماء وهي لم تفارق البدن، كما قال تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾ [١] وكذلك الساجد.

قال النبي ﷺ: **«أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»** [٢].

وكذلك تقرب الروح إلى الله في غير حال السجود مع أنها في بدنه.

(١) سورة الزمر، آية: ٤٢.

(٢) سبق تخريجه.

ولهذا يقول بعض السلف: القلوب جوالة: قلب يجول حول العرش، وقلب يجول حول الحش.

وإذا قبضت الروح عرج بها إلى الله في أدنى زمان، ثم تعاد إلى البدن فتسأل وهي في البدن. ولو كان الجسم هو الصاعد النازل لكان ذلك في مدة طويلة، وكذلك ما وصف النبي ﷺ من حال الميت في قبره وسؤال منكر ونكير له، والأحاديث في ذلك كثيرة.

وقد ثبت في الصحيحين: من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: **إذا أُقعد الميت في قبره أتى ثم شهد أنْ لا إله إلا الله، فذلك قوله:** ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾[1].

وكذلك في صحيح البخاري، وغيره: عن قتادة، عن أنس، عن النبي ﷺ أنه قال: « **إن العبد إذا وضع في قبره ـ وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم ـ أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد؟ فيقول اشهد أنه عبدالله ورسوله. فيقول له انظر إلى مقعدك من النار أَبْدَلَـكَ الله بـه مقعداً من الجنة** ».

قال النبي ﷺ: « **فيراهما جميعاً** ». **وأما الكافر والمنافق فيقول: هاه، هاه، لا أدري كنت أقول ما يقول الناس، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته، فيقال له: لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطرقة من حديد بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين** »[2].

والناس في مثل هذا على ثلاثة أقوال: منهم من ينكر إقعادَ الميت مطلقاً لأنه قد أحاط ببدنه من الحجارة والتراب ما لا يمكن قعوده معه، وقد يكون في صخر يُطْبِقُ عليه، وقد يوضع على بدنه ما يكشف فيوجد بحاله ونحو ذلك. ولهذا صار بعض الناس

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٦٧، ٨٦. وأبو داود في السنة باب ٢٤. والنسائي في الجنائز باب ١١٠. وأحمد ٢/٢٧٢، ٤٥٧، ٣/٤، ١٢٦، ٢٣٤، ٤/٢٩٦.

إلى أن عذاب القبر إنما هو على الروح فقط كما يقوله ابن مسيرة وابن حزم. وهذا قول منكر عند عامة أهل السنة والجماعة.

وصار آخرون إلى أن نفس البدن يقعد على ما فهموه من النصوص.

وصار آخرون يحتجون بالقدرة وبخبر الصادق، ولا ينظرون إلى ما يعلم بالحس والمشاهدة وقدرة الله حق، وخبر الصادق حق؛ لكن الشأن في فهمهم.

وإذا عرف أن النائم يكون نائماً وتقعد روحه وتقوم وتمشي وتذهب وتتكلم وتفعل افعالاً وأموراً بباطن بدنه مع روحه، ويحصل لبدنه وروحه بها نعيم وعذاب؛ مع أن جسده مضطجع، وعينيه مغمضة، وفمه مطبق وأعضاءه ساكنة، وقد يتحرك بدنه لقوة الحركة الداخلة، وقد يقوم ويمشي ويتكلم ويصيح لقوة الأمر في باطنه؛ كان هذا مما يعتبر به أمر الميت في قبره؛ فإن روحه تقعد وتجلس وتسأل وتنعم وتعذب وتصيح وذلك متصل ببدنه؛ مع كونه مضطجعاً في قبره. وقد يقوى الأمر حتى يظهر ذلك في بدنه.

وقد يرى خارجاً من قبره والعذاب عليه وملائكة العذاب موكلة به، فيتحرك بدنه ويمشي ويخرج من قبره، وقد سمع غير واحد اصوات المعذبين في قبورهم، وقد شوهد من يخرج من قبره وهو معذب، ومن يقعد بدنه أيضاً إذا قوي الأمر لكن هذا ليس لازماً في حق كل ميت؛ كما ان قعود بدن النائم لما يراه ليس لازماً لكل نائم، بل هو بحسب قوة الأمر.

وقد عرف أن ابداناً كثيرة لا يأكلها التراب كأبدان الأنبياء وغير الأنبياء من الصديقين، وشهداء أحد، وغير شهداء أحد، والأخبار بذلك متواترة. لكن المقصود ان ما ذكره النبي ﷺ من إقعاد الميت مطلقاً هو متناول لقعودهم ببواطنهم، وإن كان ظاهر البدن مضطجعاً.

ومما يشبه هذا إخباره ﷺ بما رآه ليلة المعراج من الأنبياء في السموات، وأنه رأى آدم وعيسى ويحي ويوسف وإدريس وهارون وموسى وإبراهيم، صلوات الله وسلامه

عليهم، وأخبر أيضاً أنه رأى موسى قائماً يصلي في قبره؛ وقد رآه أيضاً في السموات. ومعلوم أن ابدان الأنبياء في القبور إلا عيسى وإدريس.

وإذا كان موسى قائماً يصلي في قبره، ثم رآه في السماء السادسة، مع قرب الزمان؛ فهذا امر لا يحصل للجسد. ومن هذا الباب أيضاً نزول الملائكة صلوات الله عليهم وسلامه: جبريل وغيره.

فإذا عرف أن ما وصفت به الملائكة وأرواح الآدميين من جنس الحركة والصعود والنزول وغير ذلك لا يماثل حركة أجسام الآدميين، وغيرها مما نشهده بالأبصار في الدنيا، وأنه يمكن فيها ما لا يمكن في أجسام الآدميين، كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالإمكان، وابعد عن مماثلة نزول الأجسام، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بني آدم، وإن كان ذلك اقرب من نزول أجسامهم.

وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حق الله تعالى: كحديث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما؛ أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد.



فصل

نزاع الناس في معنى حديث النزول، وما أشبهه في الكتاب والسنة من الأفعال اللازمة المضافة إلى الرب سبحانه وتعالى مثل المجيء، والاتيان، والاستواء إلى السماء وعلى العرش، بل وفي الأفعال المتعدية مثل الخلق، والاحسان، والعدل وغير ذلك، هو ناشيء عن نزاعهم في أصلين:

أحدهما: ان الرب تعالى هل يقوم به فعل من الأفعال؛ فيكون خلقه للسموات والأرض فعلاً فعله غير المخلوق، أو أن فعله هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟

على قولين معروفين:

والأول: هو المـأثور عن السلف، وهو الذي ذكره البخاري في «كتاب خلق أفعال العباد» عن العلماء مطلقاً، ولم يذكر فيه نزاعاً. وكذلك ذكره البغوي وغيره على مذهب أهل السنة، وكذلك ذكره أبو علي الثقفي والضبعي وغيرهما من اصحاب ابن خزيمة في «العقيدة» التي اتفقوا هم وابن خزيمة على انها مذهـب أهل السنة، وكذلك ذكره الكلاباذي في كتاب «التعرف لمذهب التصوف» انه مذهب الصوفية وهو مذهب الحنفية وهو مشهور عندهم، وبعض المصنفين في الكلام: كالرازي ونحوه ينصب الخلاف في ذلك معهم فيظن الظان أن هذا مما انفردوا به، وهو قول السلف قاطبة، وجماهير الطوائف، وهو قول جمهور أصحاب أحمد، متقدموهم كلهم وأكثر المتأخرين منهم، وهو أحد قولي القاضي أبي يعلى. وكذلك هو قول أئمة المالكية والشافعية وأهل الحديث وأكثر أهل الكلام: كالهشامية أو كثير منهم والكرامية كلهم، وبعض المعتزلة وكثير من أساطين الفلاسفة: متقدميهم ومتأخريهم.

وذهب آخرون من أهل الكلام الجهمية، وأكثر المعتزلة، والأشعرية إلى أن الخلق هو نفس المخلوق، وليس لله عند هؤلاء صنع ولا فعل ولا خلق ولا إبداع إلا المخلوقات أنفسها، وهو قول طائفة من الفلاسفة المتأخرين؛ إذ قالوا بأن الرب مبدع كابن سينا وأمثاله.

والحجة المشهورة لهؤلاء المتكلمين انه لو كان خلق المخلوقات بخلق لكان ذلك الخلق اما قديماً واما حادثاً. فان كان قديماً لزم قدم كل مخلوق، وهذا مكابرة. وان كان حادثاً، فان قام بالرب لزم قيام الحوادث به، وان لم يقم به كان الخلق قائماً بغير الخالق، وهذا ممتنع. وسواء قام به أو لم يقم به يفتقر ذلك الخلق إلى خلق آخر ويلزم التسلسل، هذا عمدتهم.

وجواب السلف والجمهور عنها بمنع مقدماتها، كل طائفة تمنع مقدمة، ويلزمهم ذلك إلزاماً لا محيد لهم عنه.

أما الأولى: فقولهم: لو كان قديماً لزم قدم المخلوق؛ يمنعهم ذلك من يقول: بأن الخلق فعل قديم يقوم بالخالق، والمخلوق محدث، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية والحنفية والحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية وأهل الحديث، وقالوا: أنتم وافقتمونا على أن ارادته قديمة أزلية مع تأخر المراد، كذلك الخلق هو قديم أزلي وان كان المخلوق متأخراً. ومهما قلتموه في الارادة ألزمناكم نظيره في الخلق.

وهذا جواب الزامي جدلي لا حيلة لهم فيه.

وأما المقدمة الثانية: وهي قولهم: لو كان حادثاً قائماً بالرب لزم قيام الحوادث وهو ممتنع؛ فقد منعهم ذلك السلف وأئمة أهل الحديث، وأساطين الفلاسفة وكثير من متقدميهم ومتأخريهم، وكثير من أهل الكلام: كالهشامية والكرامية، وقالوا: لا نسلم انتفاء اللازم. وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى على ذلك في الأصل الثاني.

وأما الثالث فقولهم: إن لم تقم به فهو محال؛ فهذا لم يمنعهم إياه إلا طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، فمنهم من قال: بل الخلق يقوم بالمخلوق، ومنهم من

يقول: بل الخلق ليس في محل كما تقول المعتزلة البصريون: فعل بإرادة لا في محل، وهذا ممتنع لا أعرفه عن أحد من السلف وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة.

واما المقدمة الرابعة: وهي قولهم: الخلق الحادث يفتقر إلى خلق آخر: فقد منعهم من ذلك عامة من يقول بخلق حادث من أهل الحديث والكلام والفلسفة والفقه والتصوف وغيرهم: كأبي معاذ التومني، وزهير الابري، والهشامية، والكرامية، وداود ابن علي الأصبهاني، وأصحابه، وأهل الحديث، والسلف الذين ذكرهم البخاري وغيره، وقالوا: إذا خلق السموات والأرض بخلق، لم يلزم أن يحتاج ذلك الخلق إلى خلق آخر، ولكن ذلك الخلق يحصل بقدرته ومشيئته وان كان ذلك الخلق حادثاً.

والدليل على فساد إلزامهم ان الحادث إما أن يكفي في حصوله القدرة والمشيئة، واما ان لا يكفي. فإن لم يكف ذلك؛ بطل قولهم إن المخلوقات تحدث بمجرد القدرة والإرادة بلا خلق، وإذا بطل قولهم؛ تبين انه لا بد للمخلوق من خالق خلقه، وهو المطلوب. وإن كفى في حصول المخلوق القدرة والمشيئة جاز حصول هذا الخلق الذي يخلق به المخلوقات بالقدرة والمشيئة، ولم يحتج إلى خلق آخر؛ فتبين أنه على كل تقدير؛ لا يلزم أن يقال: خُلقت المخلوقات بلا خلق، بل يجوز أن يقال: خلقت بخلق، وهو المطلوب.

وتبين أن النفاة ليس لهم قط حجة مبنية على مقدمة إلا وقد نقضوا تلك المقدمة في موضع آخر؛ فمقدمات حجتهم كلها منتقضة.

وأيضاً فمن المعقول أن المفعول المنفصل الذي يفعله الفاعل لا يكون إلا بفعل يقوم بذاته. وأما نفس فعله القائم بذاته فلا يفتقر إلى فعل آخر، بل يحصل بقدرته ومشيئته؛ ولهذا كان القائلون بهذا يقولون: إن الخلق حادث، ولا يقولون هو مخلوق، وتنازعوا هل يقال: إنه محدث؟ على قولين.

وكذلك يقولون: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه هو حديث، وهو أحسن الحديث. وليس بمخلوق باتفاقهم، ويسمى حديثاً وحادثاً. وهل يسمى محدثاً؟ على قولين لهم. ومن كان من عادته انه لا يطلق لفظ المحدث إلا على المخلوق المنفصل ـ

كما كان هذا الاصطلاح هو المشهور عند المتناظرين الذين تناظروا في القرآن في محنة الإمام أحمد رحمه الله، وكانوا لا يعرفون للمحدث معنى الا المخلوق المنفصل ـ فعلى هذا الاصطلاح لا يجوز عند أهل السنة ان يقال القرآن محدث، بل من قال انه محدث فقد قال انه مخلوق.

ولهذا أنكر الإمام أحمد هذا الاطلاق على «داود» لما كتب إليه أنه تكلم بذلك. فظن الذين يتكلمون بهذا الاصطلاح انه أراد هذا فأنكره أئمة السنة. وداود نفسه لم يكن هذا قصده، بل هو وأئمة أصحابه متفقون على أن كلام الله غير مخلوق، وإنما كان مقصوده انه قائم بنفسه؛ وهو قول غير واحد من أئمة السلف، وهو قول البخاري وغيره.

والنزاع في ذلك بين أهل السنة لفظي؛ فانهم متفقون على انه ليس بمخلوق منفصل، ومتفقون على أن كلام الله قائم بذاته، وكان أئمة السنة: كأحمد وأمثاله، والبخاري وأمثاله، وداود وأمثاله، وابن المبارك وأمثاله، وابن خزيمة، وعثمان بن سعيد الدارمي، وابن أبي شيبة وغيرهم؛ متفقين على ان الله يتكلم بمشيئته وقدرته؛ ولم يقل أحد منهم أن القرآن قديم؛ وأول من شهر عنه انه قال ذلك هو ابن كلاب.

وكان الإمام أحمد يحذر من الكلابية، وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه كان منهم.

وقد قيل عن الحارث أنه رجع في القرآن عن قول ابن كلاب وأنه كان يقول: ان الله يتكلم بصوت. وممن ذكر ذلك عنه الكلاباذي في كتاب «التعرف لمذهب التصوف».

والمقصود هنا: أن قول القائل: لو كان خلقه للأشياء ليس هو الأشياء لافتقر الخلق إلى خلق آخر فيكون الخلق مخلوقاً، ممنوع. بل الخلق يحصل بقدرة الرب ومشيئته، والمخلوق يحصل بالخلق.

وأما المقدمة الخامسة: وهو أن ذلك يفضي إلى التسلسل؛ فهذه المقدمة تقال على وجهين:

أحدها: أن الخلق يفتقر إلى خلق آخر، وذلك الخلق إلى خلق آخر كما تقدم.

والثاني: ان يقال: هب انه لا يفتقر إلى خلق، لكن يفتقر الى سبب يحصل به الخلق. وان لم يسم ذلك خلقاً، وذلك السبب إنما تم عند وجود الخلق؛ فتمامه حادث، وكل حادث فلا بد له من سبب؛ إذ لو كان ذلك الخلق لا يفتقر إلى سبب حادث للزم وجود الحادث بلا سبب حادث.

وان قيل: ان السبب التام قديم؛ لزم من ذلك تأخر المسبب عن سببه التام؛ وهذا ممتنع.

وهنا للقائلين بأن الخلق غير المخلوق وان الخلق حادث ثلاثة أجوبة:

أحدها: قول من يقول: الخلق الحادث لا يفتقر إلى سبب حادث لا إلى خلق ولا إلى غيره؛ قالوا: أنتم يا معشر المنازعين كلكم يقول إنه قد يحدث حادث بلا سبب حادث، فانه من قال: المخلوق غير الخلق؛ فالمخلوقات كلها حادثة عنده بلا سبب حادث، ومن قال: الخلق قديم فلا ريب ان القديم لا اختصاص له بوقت معين؛ فالمخلوق الحادث في وقته المعين له لم يحصل له سبب حادث.

قالوا: وإذا كان هذا لازماً على كل تقدير؛ لم يخص بجوابه، بل نقول المخلوق حدث بالخلق، والخلق حصل بقدرة الله ومشيئته القديمة من غير افتقار إلى سبب آخر، وهذا قول كثير من الطوائف من أهل الحديث والكلام كالكرامية وغيرهم.

الجواب الثاني: قول من يقول من المعتزلة: إن الخلق الحادث قائم بالمخلوق أو قائم لا بمحل، كما يقولون في الإرادة إنها حادثة لا في محل من غير سبب اقتضى حدوثها، بل أحدثها بمجرد القدرة.

الجواب الثالث: جواب معمر وأصحابه الذين يُسَمَّوْنَ «أهل المعاني» فانهم يقولون بالتسلسل في آنٍ واحد، فيقولون: ان الخلق له خلق وللخلق خلق، وللخلق خلق آخر، وهلم جرًّا لا إلى نهاية، وذلك موجود كله في آن واحد، وهذا مشهور عنهم.

والجواب الرابع: قول من يقول: الخلق الحادث يفتقر إلى سبب حادث وكذلك

ذلك السبب، وهلم جرا. وهذا يستلزم دوام نوع ذلك، وهذا غير ممتنع؛ فإن مذهب السلف ان الله لم يزل متكلماً إذا شاء، وكلماته لا نهاية لها، وكل كلام مسبوق بكلام قبله لا إلى نهاية محدودة، وهو سبحانه يتكلم بقدرته ومشيئته.

وكذلك يقولون: الحي لا يكون إلا فعالاً، كما قاله البخاري، وذكره عن نعيم بن حماد. وعثمان بن سعيد، وابن خزيمة وغيرهم، ولا يكون إلا متحركاً، كما قال عثمان ابن سعيد الدارمي وغيره، وكل منهما يذكر ان ذلك مذهب أهل السنة. وهكذا يقول ذلك من أساطين الفلاسفة من ذكر قوله بذلك في غير هذا الموضع من متقدميهم ومتأخريهم.

قالوا وهذا تسلسل في الآثار، والبرهان إنما دلّ على امتناع التسلسل في المؤثرين فإن هذا مما يعلم فساده بصريح المعقول، وهو مما اتفق العقلاء على امتناعه، كما بسط الكلام عليه في موضع آخر.

فأما كونه سبحانه وتعالى يتكلم كلمات لا نهاية لها وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، فهذا هو الذي يدل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول، وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها، والفلاسفة توافق على دوام هذا النوع، وقدماء أساطينهم يوافقون على قيام ذلك بذات الله كما يقوله أئمة المسلمين وسلفهم. والذين قالوا إن ذلك ممتنع هم أهل الكلام المحدث في الإسلام من الجهمية والمعتزلة وهم الذين استدلوا على حدوث كل ما تقوم به الحوادث بامتناع حوادث لا أول لها.

ومن هنا يظهر **الأصل الثاني** الذي تبنى عليه أفعال الرب تعالى اللازمة والمتعدية، وهو انه سبحانه هل تقوم به الأمور الاختيارية المتعلقة بقدرته ومشيئته أم لا؟ فمذهب السلف وأئمة الحديث وكثير من طوائف الكلام والفلاسفة جواز ذلك. وذهب نفاه الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة، والكلابية من مثبتة الصفات الى امتناع قيام ذلك به.

أما نفاة الصفات فإنهم ينفون هذا وغيره، ويقولون: هذا كله أعراض. والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام محدثة، فلو قامت به الصفات؛ لكان محدثاً.

أما الكلابية فإنهم يقولون: نحن نقول تقوم به الصفات ولا نقول هي أعراض، فإنَّ العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب تبارك وتعالى عندنا باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات؛ فإن الأعراض عندنا لا تبقى زمانين.

وأما جمهور العقلاء فنازعوهم في هذا وقالوا: بل السواد والبياض الذي كان موجوداً من ساعة هو هذا السواد بعينه، كما قد بسط في غير هذا الموضع، إذ المقصود هنا التنبيه على مقالات الطوائف في هذا الأصل.

قالت الكلابية: وأما الحوادث فلو قامت به للزم أن لا يخلو منها، فإن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده. وإذا لم يخل منها لزم أن يكون حادثاً، فإن هذا هو الدليل على حدوث الأجسام. هذا عمدتهم في هذا الأصل؛ والذين خالفوهم قد يمنعون المقدمتين كليهما، وقد يمنعون واحدة منهما.

وكثير من أهل الكلام والحديث منعوا الأولى: كالهشامية والكرامية؛ وأبي معاذ وزهير الإبَري، وكذلك الرازي، والآمدي، وغيرهما من الأشعرية منعوا المقدمة الأولى وبينوا فسادها: وانه لا دليل لمن ادعاها على دعواه. بل قد يكون الشيء قابلاً للشيء وهو خال منه ومن ضده، كما هو الموجود؛ فإن القائلين بهذا الأصل التزموا ان كل جسم له طعم ولون وريح؛ وغير ذلك من أجناس الأعراض التي تقبلها الأجسام. فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة؛ ودعوى بلا حجة، وإنما التزمته الكلابية لأجل هذا الأصل.

وأما المقدمة الثانية: وهو منع دوام نوع الحادث فهذه يمنعها أئمة السنة والحديث القائلين بأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته؛ وان كلماته لا نهاية لها؛ والقائلين بأنه لم يزل فعالاً؛ كما يقوله البخاري وغيره؛ والذين يقولون الحركة من لوازم الحياة فيمتنع وجود حياة بلا حركة أصلاً؛ كما يقوله الدارمي وغيره.

وقد روى الثعلبي في «تفسيره» بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه: أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً﴾[1] لم خلق الله الخلق؟ فقال: لأن

(١) سورة المؤمنون، آية: ١١٥.

الله كان محسنا بما لم يزل فيما لم يزل إلى ما لم يزل. فأراد الله أن يفيض احسانه إلى خلقه، وكان غنياً عنهم، لم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة، ولكن خلقهم وأحسن إليهم وأرسل اليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل، فمن أحسن كافأه بالجنة، ومن عصى كافأه بالنار.

وقال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾ (١) ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ (٢) ونحو ذلك قال: كان ولم يزل ولا يزال.

ويمنعها أيضاً جمهور الفلاسفة، ولكن الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية يقولون بامتناعها، وهي من الأصول الكبار التي يبتني عليها الكلام في كلام الله تعالى وفي خلقه.

وهذا القول هو أصل الكلام المحدث في الإسلام الذي ذمه السلف والأئمة؛ فإن أصحاب هذا الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ظنوا أن معنى كون الله خالقاً لكل شيء - كما دل عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم - انه سبحانه وتعالى لم يزل معطلاً لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بشيء أصلاً، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله، ولا فعل يفعله. ثم انه أحدث ما أحدث من كلامه ومفعولاته المنفصلة عنه. فأحدث العالم. وظنوا أن ما جاءت به الرسل واتفق عليه أهل الملل - من أن كل ما سوى الله مخلوق، والله خالق كل شيء - هذا معناه، وان ضد هذا قول من قال بقدم العالم أو بقدم مادته، فصاروا في كتبهم الكلامية لا يذكرون إلا قولين.

أحدهما: قول المسلمين وغيرهم من أهل الملل ان العالم محدث، ومعناه عندهم ما تقدم.

والثاني: قول الدهرية الذين يقولون: العالم قديم، وصاروا يحكون في كتب الكلام والمقالات ان مذهب أهل الملل قاطبة من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ان الله

---

(١) سورة النساء، آية: ٩٦.

(٢) سورة الفتح، آية: ٤.

كان فيما لم يزل لا يفعل شيئاً ، ولا يتكلم بشيء ، ثم إنه أحدث العالم ؛ ومذهب الدهرية ان العالم قديم .

والمشهور عن القائلين بقدم العالم انه لا صانع له ؛ فينكرون الصانع جل جلاله . وقد ذكر أهل المقالات ان أول من قال من الفلاسفة بقدم العالم « ارسطو » صاحب التعاليم الفلسفية : المنطقي والطبيعي والالهي . وأرسطو وأصحابه القدماء يثبتون في كتبهم العلة الأولى ، ويقولون : إن الفلك يتحرك للتشبه بها ؛ فهي علة له بهذا الاعتبار ؛ إذ لولا وجود من تشبه به الفلك لم يتحرك ، وحركته من لوازم وجوده ، فلو بطلت حركته لفسد . ولم يقل أرسطو : إن العلة الأولى أبدعت الأفلاك ؛ ولا قال هو موجب بذاته ، كما يقوله من يقوله من متأخري الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ، ولا قال : ان الفلك قديم وهو ممكن بذاته ؛ بل كان عندهم ما عند سائر العقلاء ان الممكن هو الذي يمكن وجوده وعدمه ، ولا يكون كذلك إلا ما كان محدثاً ، والفلك عندهم ليس بممكن بل هو قديم لم يزل وحقيقة قولهم انه واجب لم يزل ولا يزال .

فلهذا لا يوجد في عامة كتب الكلام المتقدمة القول بقدم العالم ، إلا عمن ينكر الصانع . فلما أظهر من أظهر من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ان العالم قديم عن علة موجبة بالذات قديمة ، صار هذا قولا آخر للقائلين بقدم العالم ، أزالوا به ما كان يظهر من شناعة قولهم من إنكار صانع العالم ، وصاروا أيضاً يطلقون ألفاظ المسلمين من انه مصنوع ومحدث ونحو ذلك ، ولكن مرادهم بذلك انه معلول قديم أزلي ، لا يريدون بذلك أن الله أحدث شيئاً بعد أن لم يكن ، وإذا قالوا : إن الله خالق كل شيء ، فهذا معناه عندهم ؛ فصار المتأخرون من المتكلمين يذكرون هذا القول ، والقول المعروف عن أهل الكلام في معنى حدوث العالم الذي يحكونه عن أهل الملل كما تقدم ، كما يذكر ذلك الشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم .

وهذا الأصل الذي ابتدعه الجهمية ومن اتبعهم من أهل الكلام من امتناع دوام فعل الله ، وهو الذي بنوا عليه أصول دينهم ، وجعلوا ذلك أصلَ دين المسلمين ، فقالوا : الأجسام لا تخلو من الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لأن ما لا يخلو عنها ولا يسبقها يكون معها أو بعدها ، وما كان مع الحوادث أو بعدها فهو حادث .

وكثير منهم لا يذكر على ذلك دليلاً لكون ذلك ظاهراً، إذ لم يفرقوا بين نوع الحوادث وبين الحادث المعين. لكن من تفطن منهم للفرق، فإنه يذكر دليلاً على ذلك بأن يقول: الحوادث لا تدوم بل يمتنع وجود حوادث لا أول لها. ومنهم من يمنع أيضاً وجود حوادث لا آخر لها، كما يقول ذلك إمام هذا الكلام: الجهم بن صفوان وأبو الهذيل.

ولما كان حقيقة هذا القول ان الله سبحانه لم يكن قادراً على الفعل في الأزل: بل صار قادراً على الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه؛ كان هذا مما أنكره المسلمون على هؤلاء، حتى انه كان من البدع التي ذكروها: من بدع الأشعري في الفتنة التي جرت بخراسان لما أظهروا لعنة أهل البدع، والقصة مشهورة.

ثم ان أهل الكلام وأئمتهم كالنظام والعلاف وغيرهما من شيوخ المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من سائر الطوائف يقولون: ان دين الإسلام انما يقوم على هذا الأصل، وانه لا يعرف أن محمداً رسول الله ﷺ إلا بهذا الأصل؛ فإن معرفة الرسول متوقفة على معرفة المرسل، فلا بد من إثبات العلم بالصانع أوّلاً، ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه.

قالوا: وهذا لا يمكن معرفته إلا بهذه الطريقة، فإنه لا سبيل إلى معرفة الصانع فيما زعموا إلا بمعرفة مخلوقاته، ولا سبيل إلى معرفة حدوث المخلوقات إلا بهذه الطريق فيما زعموا، ويقول أكثرهم: أول ما يجب على الإنسان معرفة الله؛ ولا يمكن معرفته إلا بهذا الطريق.

ويقول كثير منهم: ان هذه طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام المذكورة في قوله (لا أحب الآفلين) قالوا: فإن إبراهيم استدل بالأفول ـ وهو الحركة والانتقال ـ على أن المتحرك لا يكون إلهاً.

قالوا: ولهذا يجب تأويل ما ورد عن الرسول ﷺ مخالفاً لذلك من وصف الرب بالإتيان والمجيء والنزول وغير ذلك؛ فإن كونه نبياً لم يعرف إلا بهذا الدليل العقلي فلو قدح في ذلك لزم القدح في دليل نبوته فلم يعرف أنه رسول الله، وهذا ونحوه هو

الدليل العقلي الذي يقولون إنه عارض السمع والعقل. ونقول إذا تعارض السمع والعقل امتنع تصديقهما وتكذيبهما وتصديق السمع دون العقل؛ لأن العقل هو أصل السمع، فلو جرح أصل الشرع كان جرحاً له.

ولأجل هذه الطريق أنكرت الجهمية والمعتزلة الصفات والرؤية، وقالوا: القرآن مخلوق؛ ولأجلها قالت الجهمية بفناء الجنة.والنار؛ ولأجلها قال العلاف بفناء حركاتهم؛ ولأجلها فرع كثير من أهل الكلام؛ كما قد بسط في غير هذا الموضع.

فقال لهم الناس: أما قولكم ان هذه الطريق هي الأصل في معرفة دين الإسلام ونبوة الرسول ﷺ؛ فهذا مما يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام. فإنه من المعلوم لكل من علم حال الرسول ﷺ وأصحابه، وما جاء به من الإيمان والقرآن، أنه لم يدع الناس بهذه الطريق أبداً، ولا تكلم بها أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، فكيف تكون هي أصل الإيمان؟! والذي جاء بالإيمان وأفضل الناس إيماناً لم يتكلموا بها البتة، ولا سلكها منهم أحد.

والذين علموا أن هذه طريق مبتدعة حزبان؛

(حزب) ظنوا أنها صحيحة في نفسها، لكن أعرض السلف عنها لطول مقدماتها وغموضها وما يخاف على سالكها من الشك والتطويل. وهذا قول جماعة كالأشعري في رسالته إلى الثغر، والخطابي والحليمي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء.

(والثاني): قول من يقول: بل هذه الطريقة باطلة في نفسها، ولهذا ذمها السلف، وعدلوا عنها. وهذا قول أئمة السلف كابن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه؛ وأبي يوسف، ومالك بن أنس، وابن الماجشون: عبدالعزيز، وغير هؤلاء من السلف.

وحفص الفرد لما ناظر الشافعي في مسألة القرآن ـ وقال القرآن مخلوق، وكفّره الشافعي ـ كان قد ناظره بهذه الطريقة.

وكذلك أبو عيسى ـ محمد بن عيسى برغوث ـ كان من المناظرين للإمام أحمد بن حنبل في مسألة القرآن بهذه الطريقة.

وقد ذكر الامام أحمد في رده على الجهمية مما عابه عليهم انهم يقولون ان الله لا يتكلم ولا يتحرك.

وأما عبدالله بن المبارك فكان مبتلى بهؤلاء في بلاده، ومذهبه في مخالفتهم كثير وكذلك الماجشون في الرد عليهم، وكلام السلف في الرد على هؤلاء كثير وقال لهم الناس: إن هذا الأصل الذي ادعيتم اثبات الصانع به، وانه لا يعرف انه خالق للمخلوقات الا به، هو بعكس ما قلتم، بل هذا الاصل يناقض كون الرب خالقاً للعالم، ولا يمكن مع القول به القول بحدوث العالم؛ ولا الرد على الفلاسفة.

فالمتكلمون الذين ابتدعوه وزعموا أنهم به نصروا الإسلام وردوا به على أعدائه كالفلاسفة؛ لا للإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا، بل كان ما ابتدعوه مما أفسدوا به حقيقة الإسلام على من اتبعهم، فأفسدوا عقله ودينه واعتدوا به على من نازعهم من المسلمين، وفتحوا لعدو الإسلام باباً إلى مقصوده.

فإن حقيقة قولهم ـ ان الرب لم يكن قادراً، ولا كان الكلام والفعل ممكناً له، ولم يزل كذلك دائماً مدة، او تقدير مدة لا نهاية لها، ثم انه تكلم وفعل من غير سبب اقتضى ذلك، وجعلوا مفعوله هو فعله، وجعلوا فعله وارادة فعله قديمة أزلية والمفعول متأخراً، وجعلوا القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ـ وكل هذا خلاف المعقول الصريح وخلاف الكتاب والسنة، وانكروا صفاته ورؤيته، وقالوا كلامه مخلوق؛ وهو خلاف دين الإسلام.

والذين اتبعوهم وأثبتوا الصفات قالوا يريد جميع المرادات بارادة واحدة، وكل كلام تكلم به او يتكلم به إنما هو شيء واحد لا يتعدد ولا يتبعض، وإذا رُؤي رُؤي لا بمواجهة، ولا بمعاينة، وإنه لم يسمع ولم ير الأشياء حتى وجدت؛ ثم لما وجدت لم يقم به أمر موجود؛ بل حاله قبل ان يسمع ويبصر كحاله بعد ذلك؛ إلى أمثال هذه الأقوال التي تخالف المعقول الصريح والمنقول الصحيح.

ثم لما رأت الفلاسفة ان هذا مبلغ علم هؤلاء، وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، اظهروا قولهم بقدم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع؛ بل لا بد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب؛ فيكون الفعل دائماً، ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك ان يبينوا فسادها وهو: انه إذا كان دائماً؛ لزم قدم الأفلاك والعناصر.

ثم انهم لما ارادوا تقرير النبوة جعلوها فيضاً يفيض على نفس النبي من العقل الفعال أو غيره؛ من غير ان يكون رب العالمين يعلم له رسولاً مُعَيَّناً، ولا يميز بين موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يعلم الجزئيات، ولا نزل من عنده ملك، بل جبريل هو خيال يتخيل في نفس النبي أو هو العقل الفعال، وانكروا: ان تكون السموات والأرض خلقت في ستة أيام، وان السموات تنشق وتنفطر، وغير ذلك مما اخبر به الرسول ﷺ.

وزعموا ان ما جاء به الرسول ﷺ إنما اراد به خطاب الجمهور مما يخيل إليهم بما ينتفعون به من غير ان يكون الأمر في نفسه كذلك، ومن غير ان تكون الرسل بينت الحقائق، وعلمت الناس ما الامر عليه.

ثم منهم من يفضل الفيلسوف على النبي ﷺ.

وحقيقة قولهم ان الأنبياء كذبوا لما ادعوه من نفع الناس، وهل كانوا جهالاً على قولين لهم. إلى غير ذلك من انواع الالحاد والكفر الصريح والكذب البين على النبي ﷺ وعلى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين.

وقد بين في غير هذا الموضع: ان هؤلاء اكفر من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، وان تظاهروا بالإسلام؛ فإنهم يظهرون من مخالفة الإسلام اعظم مما كان يظهره المنافقون على عهد رسول الله ﷺ، وقد قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: المنافقون اليوم شر من المنافقين على عهد رسول الله ﷺ. قيل: ولم ذلك؟ قال: لأنهم كانوا يسرون نفاقهم، وهم اليوم يعلنونه.

ولم يكن على عهد حذيفة من وصل إلى هذا النفاق ولا إلى قريب منه؛ فإن هؤلاء إنما ظهروا في الإسلام في اثناء «الدولة العباسية» وآخر «الدولة الأموية» لما عربت الكتب اليونانية ونحوها، وقد بسط الرد عليهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: ان هؤلاء المتكلمين الذين زعموا انهم ردوا عليهم لم يكن الأمر كما قالوه، بل هم فتحوا لهم دهليز الزندقة، ولهذا يوجد كثير ممن دخل في هؤلاء الملاحدة إنما دخل من باب اولئك المتكلمين: كابن عـربي وابن سبعين وغيرهما. وإذا قام من يرد على هـؤلاء الملاحـدة فـإنهم يستنصرون ويستعينـون بـأولئـك المتكلمين المبتدعين، ويُعِينُهم اولئك على من ينصر الله ورسوله؛ **فهـم جنـدهـم** على محاربـة الله ورسوله كما قد وجد ذلك عياناً.

ودعواهم ان هذه طريقة إبراهيم الخليل في قوله: ﴿لا أحب الآفلين﴾[1]. كذب ظاهر على إبراهيم؛ فإن الأفول هو: التغيب والاحتجاب باتفاق أهل اللغة والتفسير، وهو من الأمور الظاهرة في اللغة، وسواء أريد بالأفول ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، أو اريد به سقوطه من جانب المغرب؛ فإنه إذا طلعت الشمس يقال: انها غابت الكواكب واحتجبت، وان كانت موجودة في السماء، ولكن طمس ضوء الشمس نورها.

وهذا مما ينحل به الإشكال الوارد على الآية في طلوع الشمس بعد افول القمر، وإبراهيم عليه السلام لم يقل: ﴿لا أحب الآفلين﴾[1] لما رأى الكوكب يتحرك؛ والقمر والشمس، بل إنما قال ذلك حين غاب واحتجب. فإن كان إبراهيم قصد بقوله الاحتجاج بالأفول على نفي كون الآفل رب العالمين ـ كما ادعوه ـ كانت قصة إبراهيم حجة عليهم؛ فإنه لم يجعل بزوغه وحركته في السماء إلى حين المغيب دليلاً على نفي ذلك؛ بل إنما جعل الدليل مغيبه. فإن كان ما ادعوه من مقصوده من الاستدلال صحيحاً فإنه حجة على نقيض مطلوبهم، وعلى بطلان كون الحركة دليل الحدوث.

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

لكن الحق ان إبراهيم لم يقصد هذا، ولا كان قوله: ﴿هذا ربي﴾[1] انه رب العالمين، ولا اعتقد احد من بني آدم ان كوكباً من الكواكب خلق السموات والأرض، وكذلك الشمس والقمر، ولا كان المشركون قوم إبراهيم يعتقدون ذلك؛ بل كانوا مشركين بالله يعبدون الكواكب ويدعونها ويبنون لها الهياكل، ويعبدون فيها أصنامهم، وهو دين الكلدانيين والكشدانيين والصابئين المشركين؛ لا الصابئين الحنفاء، وهم الذين صنف صاحب «السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم» كتابه على دينهم.

وهذا دين كان كثير من أهل الأرض عليه بالشام والجزيرة والعراق وغير ذلك، وكانوا قبل ظهور دين المسيح عليه السلام، وكان جامع دمشق وجامع حران وغيرهما موضع بعض هياكلهم: هذا هيكل المشتري، وهذا هيكل الزهرة.

وكانوا يصلون إلى القطب الشمالي؛ وبدمشق محاريب قديمة إلى الشمال. والفلاسفة اليونانيون كانوا من جنس هؤلاء المشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويصنعون السحر، وكذلك أهل مصر وغيرهم. وجمهور المشركين كانوا مقرين برب العالمين، والمنكر له قليل مثل فرعون ونحوه.

وقوم إبراهيم كانوا مقرين بالصانع، ولهذا قال لهم إبراهيم الخليل: ﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون. انتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عَدُوٌّ لي إلا رب العالمين﴾[2] فعادى كل ما يعبدونه إلا رب العالمين.

وقال تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انّا بُرَآءُ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده، إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما املك لك من الله من شيء﴾[3].

وقال الخليل عليه السلام: ﴿اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾[4].

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧٧.
(٢) سورة الشعراء، الآيات: ٧٥، ٧٦، ٧٧.
(٣) سورة الممتحنة، آية: ٤.
(٤) سورة الصافات، آية: ٩٥، ٩٦.

وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿فلما أفلت قال: يا قوم اني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركيــن. وحاجه قومه، قال: اتحاجوني في الله وقد هدان، ولا أخاف ما تشركون به إلا ان يشاء ربي شيئاً، وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون. وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً، فأي الفريقين احق بالأمن ان كنتم تعلمون. الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ (١).

قال الله تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم﴾ (٢).

ولما فسر هؤلاء الأفول بالحركة، وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه دخلت الملاحدة من هذا الباب، ففسر ابن سينا وأمثاله من الملاحدة الأفول بالامكان الذي ادعوه حيث قالوا: ان الافلاك قديمة ازلية وهي مع ذلك ممكنة، وكذلك ما فيها من الكواكب والنيرين. قالوا: فقول إبراهيم: ﴿لا أحب الآفلين﴾ (٣). أي: لا احب الممكن المعلول وان كان قديماً أزلياً. وأين في لفظ الأفول ما يدل على هذا المعنى؟ ولكن هذا شأن المحرفين للكلم عن مواضعه.

وجاء بعدهم من جنــس من زاد في التحريف فقال: المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول، وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في بعض كتبه، وحكاه عن غيره في بعضها. وقال هؤلاء الكواكب والشمس والقمر لا يخفى على عاقل انها ليست رب العالمين، بخلاف النفس والعقل.

ودلالة لفظ الكوكب والشمس والقمر على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية، كما يتأولون العلميات مع العمليات، ويقولون: الصلوات الخمس معرفة أسرارنا، وصيام رمضان كتمان اسرارنا، والحج هو الزيارة لشيوخنا المقدسين.

---

(١) سورة الأنعام، الآيات: من ٧٨ إلى ٨٢.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٨٣.

(٣) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

وفتح لهم هذا الباب الجهمية، والرافضة حيث صار بعضهم يقول: الإمام المبين علي ابن أبي طالب، والشجرة الملعونة في القرآن بنو أمية، والبقرة المأمور بذبحها عائشة، واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين.

وقد شاركهم في نحو هذه التحريفات طائفة من الصوفية وبعض المفسرين كالذين يقولون: ﴿والتين والزيتون. وطور سينين. وهذا البلد الأمين﴾ [1]، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.

وكذلك قوله: ﴿كزرع أخرج شطأه﴾ أبو بكر ﴿فآزره﴾ عمر ﴿فاستغلظ﴾ هو: عثمان ﴿فاستوى على سوقه﴾ [2] هو علي.

وقول بعض الصوفية: ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ [3] هو: القلب ﴿إن الله يأمركم ان تذبحوا بقرة﴾ [4] هي: النفس. وامثال هذه التحريفات.

لكن منها ما يكون معناه صحيحاً، وان لم يكن هو المراد باللفظ، وهو الأكثر في إشارات الصوفية. وبعض ذلك لا يجعل تفسيراً؛ بل يجعل من باب الاعتبار والقياس، وهذه طريقة صحيحة علمية كما في قوله تعالى: ﴿لا يَمَسَّهُ إلا المطهرون﴾ [5].

وقول النبي ﷺ: «**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب**» [6].

فإذا كان ورقه لا يمسه إلا المطهرون فمعانيه لا يهتدي بها إلا القلوب الطاهرة، وإذا كان الملك لا يدخل بيتاً فيه كلب، فالمعاني التي تحبها الملائكة لا تدخل قلباً فيه أخلاق الكلاب المذمومة، ولا تنزل الملائكة على هؤلاء، وهذا لبسطه موضع آخر.

---

(١) سورة التين، الآيات: ١، ٢، ٣.

(٢) سورة الفتح، آية: ٢٩.

(٣) سورة طه، آية: ٢٤.

(٤) سورة البقرة، آية: ٦٧.

(٥) سورة الواقعة، آية: ٧٩.

(٦) أخرجه البخاري في بدء الخلق باب ٧، ١٧، والمغازي باب ١٢، واللباس باب ٤٥. ومسلم في اللباس باب ٨١، ٨٢، ٨٣. وأبو داود في الطهارة باب ٨٩. وغيرهم.

والمقصود ان اولئك المبتدعة من أهل الكلام لما فتحوا باب القياس الفاسد في العقليات، والتأويل الفاسد في السمعيات؛ صار ذلك دهليزاً للزنادقة الملحدين إلى ما هو اعظم من ذلك من السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، وصار كل من زاد في ذلك شيئاً دعاه إلى ما هو شر منه؛ حتى انتهى الأمر بالقرامطة إلى ابطال الشرائع المعلومة كلها، كما قال لهم رئيسهم بالشام: قد اسقطنا عنكم العبادات، فلا صوم ولا صلاة ولا حج ولا زكاة.

ولهذا قال من قال من السلف: البدع بريد الكفر، والمعاصي بريد النفاق.

ولما اعتقد ائمة الكلام المبتدع ان معنى كون الله خالقاً لكل شيء هو ما تقدم: انه لم يزل غير فاعل لشيء، ولا متكلم بشيء، حتى احدث العالم؛ لزمهم ان يقولوا: ان القرآن أو غيره من كلام الله مخلوق منفصل بائن عنه. فإنه لو كان له كلام قديم، أو كلام غير مخلوق؛ لزم قدم العالم على الأصل الذي أصَّلُوه، لأن الكلام قد عرف العقلاء انه يكون بقدرة المتكلم ومشيئته.

واما كلام يقوم بذات المتكلم بلا قدرة ولا مشيئة؛ فهذا لم يكن يتصوره أحد من العقلاء، ولا نعرف ان احداً قاله، بل ولا يخطر ببال جماهير الناس، حتى احدث القول به ابن كلاب. وإنما ألجأه إلى هذا: ان اولئك المتكلمين لما أظهروا موجب أصلهم، وهو القول بأن القرآن مخلوق، أظهروا ذلك في أوائل المائة الثانية، فلما سمع ذلك علماء الأمة انكروا ذلك، ثم صار كلما ظهر قولهم انكره العلماء ـ وكلام السلف والأئمة في انكار ذلك مشهور متواتر ـ إلى ان صار لهؤلاء المتكلمين الكلام المحدث في دولة المأمون عز، وادخلوه في ذلك، والقوا إليه الحجج التي لهم.

وقالوا إما ان يكون العالم مخلوقاً أو قديماً. وهذا الثاني كفر ظاهر، معلوم فساده بالعقل والشرع. وإذا كان العالم مخلوقاً محدثاً بعد ان لم يكن؛ لم يبق قديم إلا الله وحده. فلو كان العالم قديماً؛ لزم ان يكون مع الله قديم آخر.

وكذلك الكلام ان كان قائماً بذاته؛ لزم دوام الحوادث وقيامها بالرب وهذا يبطل

الدليل الذي اشتهر بينهم على حدوث العالم. وإن كان منفصلاً عنه لزم وجود المخلوق في الأزل: وهذا قول بقدم العالم.

فلما امتحن الناس بذلك واشتهرت هذه المحنة وثبت الله من ثبته من ائمة السنة، وكان الإمام ـ الذي ثبته الله وجعله إماماً للسنة حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به، فمن وافقه كان سنياً. وإلا كان بدعياً ـ هو الإمام أحمد بن حنبل، فثبت على ان القرآن كلام الله غير مخلوق.

وكان المأمون لما صار الى الثغر بطرسوس كتب بالمحنة كتاباً إلى نائبه بالعراق إسحاق بن إبراهيم، فدعا العلماء والفقهاء والقضاة؛ فامتنعوا عن الإجابة والموافقة، فأعاد عليه الجواب، فكتب كتاباً ثانياً يقول فيه عن القاضيين: بشر بن الوليد، وعبدالرحمن بن إسحاق إنْ لم يجيبا فاضرب اعناقهما، ويقول عن الباقين ان لم يجيبوا فقيدهم فارسلهم إلي. فأجاب القاضيان، وذكرا لأصحابهما انهما مكرهان، واجاب أكثر الناس قبل ان يقيدهم لما رأوا الوعيد، ولم يجب ستة أنفس فقيدهم، فلما قيدوا اجاب الباقون الا اثنين: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح النيسابوري؛ فأرسلوهما مقيدين إليه؛ فمات محمد بن نوح في الطريق ومات المأمون قبل ان يصل أحمد إليه وتولى اخوه أبو إسحاق وتولى القضاء أحمد بن أبي دؤاد، واقام أحمد بن حنبل في الحبس من سنة ثماني عشرة إلى سنة عشرين.

ثم انهم طلبوه وناظروه اياماً متعددة، فدفع حججهم وبين فسادها، وانهم لم يأتوا على ما يقولونه بحجة لا من كتاب ولا من سنة ولا من اثر، وانه ليس لهم ان يبتدعوا قولاً ويلزموا الناس بموافقتهم عليه، ويعاقبوا من خالفهم، وإنما يلزم الناس ما الزمهم الله ورسوله؛ ويعاقب من عصى الله ورسوله؛ فإن الإيجاب والتحريم، والثواب والعقاب، والتكفير والتفسيق هو إلى الله ورسوله؛ ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس إيجاب ما اوجبه الله ورسوله؛ وتحريم ما حرمه الله ورسوله، وتصديق ما اخبر الله به ورسوله. وجرت في ذلك أمور يطول شرحها.

ولما اشتهر هذا وتبين للناس باطن امرهم؛ وانهم معطلة للصفات يقولون: ان الله لا يرى، ولا له علم، ولا قدرة، وانه ليس فوق العرش رب؛ ولا على السموات إله؛ وان محمداً لم يعرج به إلى ربه، إلى غير ذلك من أقوال الجهمية النفاة؛ كثر رد الطوائف عليهم بالقرآن والحديث والآثار تارة؛ وبالكلام الحق تارة؛ وبالباطل تارة.

وكان ممن انتدب للرد عليهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب، وكان له فضل وعلم ودين. ومن قال: انه ابتدع ما ابتدعه ليظهر دين النصارى في المسلمين ـ كما يذكره طائفة في مثالبه، ويذكرون انه اوصى اخته بذلك ـ فهذا كذب عليه. وإنما افترى هذا عليه المعتزلة والجهمية الذين رد عليهم؛ فإنهم يزعمون ان من اثبت الصفات فقد قال بقول النصارى. وقد ذكر مثل ذلك عنهم الإمام أحمد في الرد على الجهمية؛ وصار ينقل هذا من ليس من المعتزلة من السالمية، ويذكره أهل الحديث والفقهاء الذين ينفرون عنه لبدعته في القرآن؛ ويستعينون بمثل هذا الكلام الذي هو من افتراء الجهمية والمعتزلة عليه. ولا يعلم هؤلاء ان الذين ذموه بمثل هذا هم شر منه، وهو خير واقرب إلى السنة منهم.

وكان أبو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال سلك طريقة أبي محمد بن كلاب، فصار طائفة ينتسبون إلى السنة والحديث من السالمية وغيرهم كأبي علي الاهوازي يذكرون في مثالب أبي الحسن اشياء هي من افتراء المعتزلة وغيرهم عليه، لأن الأشعري بين من تناقض اقوال المعتزلة وفسادها ما لم يبينه غيره حتى جعلهم في قمع السمسمة.

وابن كلاب لما رد على الجهمية لم يهتد لفساد أصل الكلام المحدث الذي ابتدعوه في دين الإسلام، بل وافقهم عليه، وهؤلاء الذين يذمون ابن كلاب والأشعري بالباطل هم من أهل الحديث. والسالمية من الحنبلية، والشافعية، والمالكية وغيرهم كثير منهم موافق لابن كلاب والاشعري على هذا، موافق للجهمية على أصل قولهم الذي ابتدعوه.

وهم إذا تكلموا في مسألة القرآن وانه غير مخلوق اخذوا كلام ابن كلاب

والأشعري فناظروا به المعتزلة والجهمية، وأخذوا كلام الجهمية والمعتزلة فناظروا به هؤلاء، وركبوا قولاً محدثاً من قول هؤلاء وهؤلاء لم يذهب إليه أحد من السلف، ووافقوا ابن كلاب والأشعري وغيرهما على قولهم: ان القرآن قديم، واحتجوا بما ذكره هؤلاء على فساد قول المعتزلة والجهمية وغيرهم. وهم مع هؤلاء. وجمهور المسلمين يقولون: ان القرآن العربي كلام الله، وقد تكلم الله به بحرف وصوت، فقالوا: ان الحروف والأصوات قديمة الأعيان، أو الحروف بلا أصوات، وأن الباء والسين والميم مع تعاقبها في ذاتها فهي أزلية الأعيان لم تزل ولا تزال، كما بسطت الكلام على أقوال الناس في القرآن في موضع آخر.

والمقصود هنا التنبيه على أصل مقالات الطوائف، وابن كلاب أحدث ما احدثه لما اضطره إلى ذلك من دخول أصل كلام الجهمية في قلبه، وقد بين فساد قولهم بنفي علو الله ونفي صفاته. وصنف كتباً كثيرة في أصل التوحيد والصفات، وبين ادلة كثيرة عقلية على فساد قول الجهمية، وبين فيها ان علو الله على خلقه، ومباينته لهم من المعلوم بالفطرة والأدلة العقلية القياسية، كما دل على ذلك الكتاب والسنة.

وكذلك ذكرها الحارث المحاسبي في كتاب «فهم القرآن» وغيره؛ بين فيه من علو الله واستوائه على عرشه ما بين به فساد قول النفاة؛ وفرح الكثير من النظار الذين فهموا أصل قول المتكلمين وعلموا ثبوت الصفات لله، وانكروا القول بأن كلامه مخلوق؛ فرحوا بهذه الطريقة التي سلكها ابن كلاب: كأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، والثقفي؛ ومن تبعهم: كأبي عبدالله بن مجاهد، واصحابه، والقاضي ابي بكر، وأبي إسحاق الاسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وغير هؤلاء.

وصار هؤلاء يردون على المعتزلة ما رده عليهم ابن كلاب والقلانسي والأشعري وغيرهم من مثبتة الصفات، فيبينون فساد قولهم: بأن القرآن مخلوق وغير ذلك، وكان في هذا من كَسْر سَوْرة المعتزلة والجهمية ما فيه ظهور شعار السنة، وهو القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وان الله يُرى في الآخرة، وإثبات الصفات والقدر، وغير ذلك من أصول السنة.

لكن الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة بعينه، وصاروا إذا تكلموا في خلق الله السموات والأرض وغير ذلك من المخلوقات إنما يتكلمون بالأصل الذي ابتدعه الجهمية ومن اتبعهم؛ فيقولون قول أهل الملة، كما نقله أولئك، ويقررونه بحجة أولئك.

وكانت « محنة الإمام أحمد » سنة عشرين ومائتين، وفيها شرعت القرامطة الباطنية يظهرون قولهم، فإن كتب الفلاسفة قد عربت وعرف الناس أقوالهم. فلما رأت الفلاسفة أن القول المنسوب إلى الرسول ﷺ وأهل بيته هو هذا القول الذي يقوله المتكلمون الجهمية ومن اتبعهم، ورأوا ان هذا القول الذي يقولونه فاسد من جهة العقل؛ طمعوا في تغيير الملة. فمنهم من اظهر إنكار الصانع، واظهر الكفر الصريح، وقاتلوا المسلمين، واخذوا الحجر الاسود، كما فعلته قرامطة البحرين. وكان قبلهم قد فعل بابك الخرمي مع المسلمين ما هو مشهور.

وقد ذكر القاضي أبو بكر بن الباقلاني وغيره من كشف اسرار الباطنية وهتك استارهم فإنه كان منهم من النفاة الباطنية الخرمية. وصاروا يحتجون في كلامهم وكتبهم بحجج قد ذكرها ارسطو واتباعه من الفلاسفة، وهو ان الحركة يمتنع ان يكون لها ابتداء، ويمتنع ان يكون للزمان ابتداء، ويمتنع ان يصير الفاعل فاعلاً بعد ان لم يكن فاعلاً؛ فصار هؤلاء الفلاسفة وهؤلاء المتكلمون كلاهما يستدل على قوله بالحركة.

فأرسطو واتباعه يقولون: ان الحركة يمتنع ان يحدث نوعها بعد ان لم يكن ويمتنع ان يصير الفاعل فاعلاً بعد ان لم يكن؛ ولأنه من المعلوم بصريح المعقول ان الذات إذا كانت لا تفعل شيئاً ثم فعلت بعد ان لم تفعل؛ فلا بد من حدوث حادث من الحوادث، وإلا فإذا قدرت على حالها وكانت لا تفعل فهي الآن لا تفعل فإذا كانت الآن تفعل؛ لزم دوام فعلها.

ويقولون: قبل وبعد مستلزم للزمان، فمن قال بحدوث الزمان لزمه القول بقدمه من حيث هو قائل بحدوثه.

ويقولون: الزمان مقدار الحركة فيلزم من قدمه قدمها، ويلزم من قدم الحركة قِدَمُ المتحرك - وهو الجسم - فيلزم ثبوت جسم قديم، ثم يجعلون ذلك الجسم القديم هو الفلك؛ ولكن ليس لهم على هذا حجة كما قد بسط في موضع آخر.

وصار المتكلمون من الجهمية والمعتزلة والكلابية والكرامية يردون عليهم، ويدعون ان القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتماثلين على الآخر المماثل له بلا سبب اصلاً، وعلى هذا الأصل بنوا كون الله خالقاً للمخلوقات.

ثم نفاة الصفات يقولون: رجح بمجرد القدرة، وكذلك أصل القدرية. والمعتزلة جمعت بين الأمرين. وأما المثبتة؛ كالكلابية، والكرامية؛ فيدعون أنه رجح بمشيئة قديمة أزلية، وكلا القولين مما ينكره جمهور العقلاء.

ولهذا صار كثير من المصنفين في هـذا الباب كالرازي، ومن قبله من أئمة الكلام والفلسفة - كالشهرستاني ومن قبله من طوائف الكلام والفلسفـة - لا يوجد عندهم إلا العلة الفلسفية، أو القادرية المعتزلية، أو الإرادية الكلابية. وكل من الثلاثة منكر في العقل والشرع؛ ولهذا كانت بحوث الرازي في مسألة القادر المختار في غاية الضعف من جهة المسلمين، وهي على قول الدهرية أظهر دلالة.

واحتج أهل الكلام المبتدع بأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، ويقولون: لو وجدت حوادث لا أول لها؛ لكنا إذا قدرنا ما وجد قبل الطوفان وما وجد قبل الهجرة، وقابلنا بينهما؛ فإما أن يتساويا - وهـو ممتنـع - لأنـه يكـون الزائـد مثـل الناقص، وإما أن يتفاضلا، فيكون فيما لا يتناهى تفاضلاً وهو ممتنع. ويذكرون حججاً أخرى قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع.

وقد تكلم الناس في هذه الحجة ونحوها، وبينوا فسادها؛ بأن التفاضل إنما يقع من الطرف المتناهي لا من الطـرف الذي لا يتنـاهـى، وبـأن هـذا منقـوض بـالحوادث المستقبلة؛ فإن كون الحادث ماضياً أو مستقبلاً أمر إضافي؛ ولهذا منع أئمة هذا القول

- كجهم والعلاف - وجود حوادث لا تتناهى في المستقبل، وقال جهم بفناء الجنة والنار، وقال العلاف بفناء الحركات، وهذا كله مبسوط في موضع آخر.

وصار طائفة أخرى قد عرفت كلام هؤلاء وكلام هؤلاء - كالرازي والآمدي وغيرهما - يصنفون الكتب الكلامية، فينصرون فيها ما ذكره المتكلمون المبتدعون من أهل الملة من حدوث العالم بطريقة المتكلمين المبتدعة هذه، وهو امتناع حوادث لا أول لها، ثمّ يصنِّفون الكتب الفلسفية كتصنيف الرازي «المباحث الشرقية» ونحوها؛ ويذكر فيها ما احتج به المتكلمون على امتناع حوادث لا أول لها، وأن الزمان والحركة والجسم لها بداية، ثم ينقض ذلك كله، ويجيب عنه، ويقرر حجة من قال: ان ذلك لا بداية له.

وليس هذا تَعَمُّداً منه لنصر الباطل؛ بل يقول بحسب ما توافقه الأدلة العقلية في نظره وبحثه. فإذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدح به في كلام الفلاسفة قدح به، فإن من شأنه البحث المطلق بحسب ما يظهر له، فهو يقدح في كلام هؤلاء بما يظهر له أنه قادح فيه من كلام هؤلاء، وكذلك يصنع بالآخرين.

ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يتعمد الكلام الباطل؛ وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له، وهو متناقض في عامة ما يقوله؛ يقرر هنا شيئاً ثم ينقضه في موضع آخر؛ لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة، يشتمل على كلام باطل - كلام هؤلاء وكلام هؤلاء - فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقض به.

ولهذا اعترف في آخر عمره فقال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [1] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [2] وأقرأ في

---

(١) سورة طه، آية: ٥.

(٢) سورة فاطر، آية: ١٠.

النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]. ﴿ولا يحيطون به علماً﴾[2]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

والآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامة الأصول الكبار، حتى انه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً، وبنى إثبات الصانع على ذلك؛ فلا يقرر في كتبه لا إثبات الصانع ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأصول التي يحتاج إلى معرفتها.

والرازي - وإن كان يقرر بعض ذلك - فالغالب على ما يقرره أنه ينقضه في موضع آخر، لكن هو أحرص على تقرير الأصول التي يحتاج إلى معرفتها من الآمدي. ولو جمع ما تبرهن في العقل الصريح من كلام هؤلاء وهؤلاء لوجد جميعه موافقاً لما جاء به الرسول ﷺ، ووجد صريح المعقول مطابقاً لصحيح المنقول.

لكن لم يعرف هؤلاء حقيقة ما جاء به الرسول، وحصل اضطراب في المعقول به؛ فحصل نقص في معرفة السمع والعقل، وإن كان هذا النقص هو منتهى قدرة صاحبه لا يقدر على إزالته، فالعجز يكون عذراً للإنسان في أن الله لا يعذبه إذا اجتهد الاجتهاد التام. هذا على قول السلف والأئمة في أن من اتقى الله ما استطاع إذا عجز عن معرفة بعض الحق لم يعذب به.

وأما مَنْ قال من الجهمية ونحوهم: انه قد يعذب العاجزين، ومن قال من المعتزلة ونحوهم من القدرية: إن كل مجتهد فإنه لا بد أن يعرف الحق، وإن من لم يعرفه فلتفريطه، لا لعجزه، فهما قولان ضعيفان، وبسببهما صارت الطوائف المختلفة من أهل القبلة يكفر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً.

فيقال لأرسطو وأتباعه ممن رأى دوام الفاعلية ولوازمها: العقل الصريح لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم: لا فلك ولا غيره؛ وإنما يدل على أن الرب لم يزل فاعلاً. وحينئذ فإذا قدر أنه لم يزل يخلق شيئاً بعد شيء كان كل ما سواه مخلوقاً محدثاً مسبوقاً بالعدم، ولم يكن من العالم شيء قديم. وهذا التقدير ليس معكم ما يبطله فلماذا

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.
(٢) سورة طه، آية: ١١٠.

تنفونه؟! ونفس قدر الفعل هو المسمى بالزمان، فإن الزمان إذا قيل: انه مقدار الحركة، كان جنس الزمان مقدار جنس الحركة، لا يتعين في ذلك ان يكون مقدار حركة الشمس أو الفلك.

وأهل الملل متفقون على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل هذه السموات والأرض، وهو الدخان الذي هو البخار، كما قال تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا: أتينا طائعين﴾[1]، وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجوداً، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أهل الكتاب، كما ذكر هذا كله في موضع آخر. وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك، فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى.

وكذلك إذا شق الله هذه السموات، وأقام القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنة، قال تعالى: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا﴾[2].

وقد جاءت الآثار عن النبي ﷺ بأنه تبارك وتعالى يتجلى لعباده المؤمنين يوم الجمعة، وأن أعلاهم منزلة من يرى الله تعالى كل يوم مرتين، وليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش.

وإذا كان مدلول الدليل العقلي أنه لا بد أنه قديم تقوم به الأفعال شيئاً بعد شيء، فهذا إنما يناقض قول المبتدعة من أهل الملل الذين ابتدعوا الكلام المحدث ـ الذي ذمه السلف والأئمة ـ الذين قالوا: إن الرب لم يزل معطلاً عن الفعل والكلام. فصار ما علمته العقلاء من أصناف الأمم من الفلاسفة وغيرهم بصريح المعقول هو عاضد وناصر لما جاء به الرسول ﷺ على من ابتدع في ملته ما يخالف أقواله.

وكان ما علم بالشرع مع صريح العقل أيضاً رادٌّ لما يقوله الفلاسفة الدهرية من قدم

---

(١) سورة فصلت، آية: ١١.

(٢) سورة مريم، آية: ٦٢.

شيء من العالم مع الله بل القول بقدم العالم قول اتفق جماهير العقلاء على بطلانه ؛ فليس أهل الملة وحدهم تبطله ، بل أهل الملل كلهم ، وجمهور من سواهم من المجوس وأصناف المشركين : مشركي العرب ، ومشركي الهند وغيرهم من الأمم . وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن هذا العالم محدث كائن بعد أن لم يكن ، بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء ، والعرب المشركون كلهم كانوا يعترفون بأن الله خالق كل شيء ، وأن هذا العالم كله مخلوق ، والله خالقه وربه ، وهذه الأمور مبسوطة في موضعها .

والمقصود هنا الكلام على ما يحتاج إليه من معرفة حديث النزول وأمثاله ، وهما الأصلان المتقدمان ، ومن تمام الأصل الثاني لفظ الحركة ، هل يوصف الله بها أم يجب نفيها عنه ؟ اختلف فيه المسلمون ، وغيرهم من أهل الملل ، وغير أهل الملل من أهل الحديث واهل الكلام ، وأهل الفلسفة وغيرهم على ثلاثة أقوال . وهذه الثلاثة موجودة في أصحاب الأئمة الأربعة من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم . وقد ذكر القاضي أبو يعلى الأقوال الثلاثة عن أصحاب الإمام أحمد في الروايتين والوجهين وغير ذلك من الكتب .

وقبل ذلك ينبغي أن يعرف أن لفظ الحركة والانتقال والتغير والتحول ، ونحو ذلك ألفاظ مجملة ؛ فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة على الحركة المكانية ، وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول وشغل الثاني : كحركة أجسامنا من حيز إلى حيز ، وحركة الهواء والماء ، والتراب والسحاب ، من حيز إلى حيز ؛ بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني ؛ فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى إلا هذا .

ومن هنا نفوا ما جاءت به النصوص من أنواع جنس الحركة ؛ فإنهم ظنوا أن جميعها إنما تدل على هذا ، وكذلك من أثبتها وفهم منها كلها هذا كالذين فهموا من نزوله إلى السماء الدنيا أنه يبقى فوقه بعض مخلوقاته ، فلا يكون هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، ولا يكون هو العلي الأعلى ، ويلزمهم أن لا يكون مستوياً على العرش بحال كما تقدم .

والفلاسفة يطلقون لفظ «الحركة» على كل ما فيه تحول من حال إلى حال. ويقولون أيضاً: حقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول، والخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً بالتدريج. قالوا: وهذه العبارات دالة على معنى الحركة وقد يحدون بها الحركة. وهم متنازعون في الرب تعالى هل تقوم به جنس الحركة؟ على قولين.

وأصحاب أرسطو جعلوا الحركة مختصة بالأجسام، ويصفون النفس بنوع من الحركة؛ وليست عندهم جسماً فيتناقضون. وكانت الحركة عندهم ثلاثة أنواع فزاد ابن سينا فيها قسماً رابعاً فصارت أربعة. ويجعلون الحركة جنساً تحته أنواع: حركة في الكيف، وحركة في الكم. وحركة في الوضع، وحركة في الأين.

فالحركة في الكيف هي تحول الشيء من صفة إلى صفة؛ مثل اسوداده واحمراره واخضراره واصفراره، ومثل مصيره حلواً وحامضاً، ومثل تغير رائحته؛ وكذلك في النفوس كعلم الإنسان بعد جهله، وحبه بعد بغضه، وإيمانه بعد كفره، وفرحه بعد حزنه، ورضاه بعد غضبه؛ كل هذه الأحوال النفسانية حركة في الكيف، وهذا مما احتج به من جَوَّزَ منهم الحركة، فإن إرادته لإحداث الشيء عندهم حركة.

والحركة في الكم مثل امتداد الشيء، مثل كبر الحيوان بعد صغره، وطوله بعد قصره، ومثل امتداد الشجر والنبات وامتداد عروقه في الأرض وأغصانه في الهواء، فهذا حركة في المقدار والكمية؛ كما أن الأول حركة في الصفات والكيفية.

وأما الحركة في الوضع؛ فمثل دوران الشيء في موضع واحد، كدوران الفلك والمنجنون الذي يسمى الدولاب، وكحركة الرحى وغير ذلك، فإنه لا ينتقل من حيز إلى حيز؛ بل حيزه واحد، لكن يختلف في أوضاعه، فيكون الجزء منه تارة محاذياً للجهة العليا فيصير محاذياً للجهة السفلى؛ أو للجهة اليمنى فيصير محاذياً للجهة اليسرى.

وهذا النوع يقولون: إن ابن سينا زاده.

والرابع: الحركة في الأين وهي الحركة المكانية، وهو انتقاله من حيز إلى حيز.

وأما عموم أهل اللغة فيطلقون لفظ الحركة على جنس الفعل. فكل من فعل فعلاً

فقد تحرك عندهم؛ ويسمون أحوال النفس حركة، فيقولون: تحركت فيه المحبة، وتحركت فيه الحمية، وتحرك غضبه، وتوصف هذه الأحوال بالحركة والسكون: فيقال: سكن غضبه.

قال تعالى: ﴿ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح﴾[1]، فوصف الغضب بالسكوت، وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ومعاوية بن قرة، وعكرمة: ﴿ولما سكن﴾ بالنون وعلى القراءة المشهورة (بالتاء) قال المفسرون: سكت الغضب، أي سكن.

وكذلك قال أهل اللغة: الزَّجَّاج وغيره.

قال الجوهري: سكت الغضب مثل سكن؛ فالسكون أخص؛ فكل ساكت ساكن، وليس كل ساكن ساكتاً، وإذا وصف بالسكون دل على أنه كان متحركاً؛ وهذا وصف للأعراض النفسانية بالحركة والسكون.

والأشعري قد استدل على أن الحركة وأنواعها لا تختص بالأجسام بما وجد من استعمالهم ذلك في الأعراض؛ قال: فإنهم يقولون: جاءت الحمى، وجاء البرد، وجاءت العافية، وجاء الشتاء، وجاء الحر. ونحو ذلك مما يوصف بالمجيء والإتيان من الأعراض. ومجيء هذه الأعراض هو حدوث وتغير وتحول من حال إلى حال.

فإن قيل: ما وصف بالحركة والسكون من هذه الأعراض فإنما هو لتحرك المحل الحامل لذلك العرض - وإلا فالعرض لا يقوم بنفسه، ولا يفارق محله؛ فإن الحمى والحر والبرد يقوم بالهواء الذي يحمل الحر والبرد. وكذلك الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، وهذا حركة الدم؛ فإذا سكن غليان الدم سكن الغضب.

قيل: ليس الأمر كذلك؛ بل هذا يستعمل فيما يحدث من الأعراض في المحل شيئاً فشيئاً وإن لم يكن هناك جسم ينتقل معه كما تقدم من الحركة في الكيفيات والصفات؛ فإن الماء إذا سخن حدثت فيه الحرارة، وسخن الوعاء الذي فيه الماء من غير انتقال

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٥٤.

جسم حار إليه، وإذا وضع الماء المسخن في المكان البارد برد من غير انتقال جسم بارد إليه.

وكذلك الحمى حرارة أو برودة تقوم بالبدن من غير أن ينتقل إلى كل جزء من البدن جسم حار أو بارد. والغضب - وإن كان بعض الناس يقول: إنه غليان دم القلب فهو - صفة تقوم بنفس الغضبان غير غليان دم القلب؛ وإنما ذلك أثره؛ فإن حرارة الغضب تسخن الدم حتى يغلي.

فإن مبدأ الغضب من النفس، هي التي تتصف به أولاً، ثم يسري ذلك إلى الجسم، وكذلك الحزن والفرح وسائر الأحوال النفسانية. والحزن يوجب دخول الدم؛ ولهذا يصفر لون الحزين، وهو من الأحوال النفسانية؛ لكن الحزين يستشعر العجز عن دفع المكروه الذي أصابه وييأس من ذلك؛ فيفور دمه، والغضبان يستشعر قدرته على الدفع أو المعاقبة؛ فينبسط دمه.

والحركة والسكون والطمأنينة التي توصف بها النفس ليست مماثلة لما يوصف به الجسم، قال تعالى: ﴿ألا بِذِكْرِ الله تطمئن القلوب﴾ (١) والاطمئنان هو السكون.

قال الجوهري: اطمأن الرجل اطمئناناً وطمأنينة: أي سكن، قال تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ (٢) وكذلك للقلوب سكينة تناسبها.

قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ (٣).

وكذلك الريب حركة النفس للشك، ومنه الحديث: **«ان النبي ﷺ مر بظبي حاقف فقال لا يريبه أحد»** ويقال: رابني منه ريب، و **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»** (٤) وقال: **«الكذب ريبة والصدق طمأنينة»** (٥) فجعل الطمأنينة ضد الريبة

(١) سورة الرعد، آية: ٢٨.

(٢) سورة الفجر، آية: ٢٧، ٢٨.

(٣) سورة الفتح، آية: ٤.

(٤) أخرجه البخاري في البيوع باب ٣. والترمذي في القيامة باب ٦٠. وأحمد ٣/١٥٣.

(٥) أخرجه الترمذي في القيامة باب ٦٠.

وكذلك اليقين ضد الريب. واليقين يتضمن معنى الطمأنينة والسكون، ومنه ماء يقن وكذلك يقال: انزعـج. وازعجه فانزعج أي أقلقه ويقال ذلك لمن قلقت نفسه، ولمن قلق بنفسه وبدنه حتى فارق مكانه؛ وكذلك يقال: قلقت نفسه، واضطربت نفسه، ونحو ذلك من أنواع الحركة. ويسمى ما يألفه جنس الإنسان ويحبه سَكَنـاً؛ لأنه يسكن إليه. ويقال: فلان يسكن إلى فلان ويطمئن إليه ويقال: القلب يسكن إلى فلان، ويطمئن إليه، إذا كان مأموناً معروفاً بالصدق؛ فإن الصدق يورث الطمأنينة والسكون.

وقد سميت الزوجة سكناً، قال تعالى: ﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (١).

وقال: ﴿وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ (٢)؛ فيسكن الرجل إلى المرأة بقلبه وبدنه جميعاً.

وقد يكون بدن الشخص ساكناً ونفسه متحركة حركة قوية، وبالعكس قد يسكن قلبه، وبدنه متحرك. والمحب للشيء المشتاق إليه يوصف بأنه متحرك إليه؛ ولهذا يقال: العشق حركة نفس فارغة. فالقلوب تتحرك إلى الله تعالى بالمحبة والإنابة والتوجه، وغير ذلك من أعمال القلوب وإن كان البدن لا يتحرك إلى فوق. فقد قال النبي ﷺ: «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**» (٣). ومع هذا فبدنه أسفل ما يكون.

فينبغي أن يعرف أن الحركة جنس تحته أنواع مختلفة باختلاف الموصوفات بذلك. وما يوصف به نفس الإنسان من إرادة ومحبة وكراهة وميل ونحو ذلك كلها فيها تحول النفس من حال إلى حال وعمل للنفس، وذلك حركة لها بحسبها؛ ولهذا يعبر عن هذه المعاني بألفاظ الحركة، فيقال: فلان يهفو إلى فلان كما قيل:

---

(١) سورة الروم، آية: ٢١.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٨٩.

(٣) سبق تخريجه.

يهفو إلى البان من قلبي نوازعه وما بي البان بل من دارة البان

وهذا اللفظ يستعمل في حركة الشيء الخفيف بسرعة، كما يقال: هفا الطائر بجناحه، أي خفق وطار، وهذا الشيء في الهواء إذا ذهب كالصوف ونحوها، ومر الظبي يهفو، أي يطفر، ومنه قيل للزلة: هفوة، كما سميت زلة والزلة حركة خفيفة، وكذلك الهفوة.

وكذلك يسمى المحب المشتاق الذي صار حبه أقوى من العلاقة « صبًّا »، وحاله صبابة، وهو رقة الشوق وحرارته، والصب المحب المشتاق، وذلك لانصباب قلبه إلى المحبوب كما ينصب الماء الجاري، والماء ينصب من الجبل، أي ينحدر. فلما كان في انحداره يتحرك حركة لا يرده شيء سميت حركة الصب « صبابة » وهذا يستعمل في المحبة المحمودة والمذمومة.

ومنه الحديث: « ان أبا عبيدة رضي الله عنه لما أرسله النبي ﷺ في سَرِيَّةٍ بكى صبابة وشوقاً إلى النبي ﷺ ». والصبابة والصب متفقان في الاشتقاق الأكبر. والعرب تعاقب بين الحرف المعتل والحرف المضعف كما يقولون: تَقَضَّى البازي وتقضض، وصبا يصبو: معناه مال، وسمي الصبي صبياً لسرعة ميله.

قال الجوهري: والصِّبَى أيضاً من الشوق، يقال منه تصابى، وصبا يصبو صبوة وصبواً، أي مال إلى الجهل والفتوة، وأَصْبَتْهُ الجارية.

وقد يستعمل هذا في الميل المحمود على قراءة من قرأ: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابين﴾ (١) بلا همزة في قراءة نافع، فإنه لا يهمز « الصابئين » في جميع القرآن. وبعضهم قد حمده الله تعالى؛ وكذلك يقال: حن إليه حنيناً، ومنه حنه في الاشتقاق الأكبر يحنو عليه حنواً.

قال الجوهري: حنوت عليه عطفت عليه، ويحنى عليه، أي يعطف، مثل تَحَنَّنَ، كما قال الشاعر:

---

(١) سورة البقرة، آية: ٦٢.

تحنى عليك النفس من لاعج الهوى   فكيف تحنيها وأنت تهينها

وقال: الحنين: الشوق وتوقان النفس، ويقال حن إليه يحن حنيناً، فهو حان والحنان الرحمة يقال حن عليه يحن حناناً، ومنه قوله تعالى: ﴿ وحناناً من لَدُنَّا وزكاة﴾[1] والحنان بالتشديد: ذو الرحمة، وتحنن عليه ترحم، والعرب تقول: حنانيك يا رب وحنانك بمعنى واحد، أي رحمتك، وهذا كلام الجوهري.

وفي الأثر في تفسير: الْحَنَّان، الْمَنَّان: أن الحنان هو الذي يقبل على من أعرض عنه، والمنان الذي يبدأ بالنوال قبل السؤال، وهذا باب واسع.

والمقصود هنا: أن هذا كله من أنواع جنس الحركة العامة، والحركة العامة هي التحول من حال إلى حال؛ ومنه قولنا: لا حول ولا قوة إلا بالله. وفي الصحيحين: عن النبي ﷺ أنه قال لأبي موسى رضي الله عنه: «**ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة؟**» قال: بلى، قال: «**لا حول ولا قوة إلا بالله**»[2].

وفي صحيح مسلم، وغيره: عن النبي ﷺ قال: «**إذا قال المؤذن: الله أكبر؛ فقال الرجل: الله أكبر، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله؛ فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله؛ فقال: أشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة؛ فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال: حي على الفلاح، فقال لا حَوْلَ ولا قُوَّة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر فقال: الله أكبر الله أكبر**»[3].

فلفظ الْحَوْل يتناول كل تحول من حال إلى حال، والقوة هي القدرة على ذلك التحول؛ فدلت هذه الكلمة العظيمة على أنه ليس للعالم العلوي والسفلي حركة وتحول

---

(١) سورة مريم، آية: ١٣.

(٢) أخرجه البخاري في الدعوات باب ٥١، ٦٨، وفي القدر باب ٧. ومسلم في الذكر حديث ٤٤، ٤٥، ٤٦، وأبو داود في الوتر باب ٢٩. والترمذي في الدعاء باب ٥٧. وابن ماجة في الأدب باب ٩. وأحمد ٢/٢٩٨.

(٣) أخرجه البخاري في الأذان باب ٧. ومسلم في الصلاة حديث ١٠، ١١.

من حال إلى حال، ولا قدرة على ذلك إلا بالله. ومن الناس من يفسر ذلك بمعنى خاص فيقول: لا حول من معصيته إلا بعصمته؛ ولا قوة على طاعته إلا بمعونته.

والصواب الذي عليه الجمهور هو التفسير الأول وهو الذي يدل عليه اللفظ، فإن الحول لا يختص بالحول عن المعصية، وكذلك القوة لا تختص بالقوة على الطاعة، بل لفظ الحول يعم كل تحول.

ومنه لفظ «الحيلة» ووزنها فعلة بالكسر، وهي النوع المختص من الحول كما يقال: الجلسة، والقعدة، واللبسة، والإكلة، والضجعة ونحو ذلك بالكسر هي النوع الخاص، وهو بالفتح المرة الواحدة. فالحيلة أصلها حولة، لكن لما جاءت الواو الساكنة بعد كسرة قلبت ياء، كما في لفظ ميزان وميقات وميعاد وزنه مفعال؛ وقياسه موزان وموقات؛ لكن لما جاءت الواو الساكنة بعد كسرة قلبت ياء.

قال تعالى: ﴿إلا المستضعفين من الرجال والنساء والوِلدان لا يستطيعون حيلة﴾ [1] من الحيل؛ فإنها نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الحيل.

وكذلك لفظ «القوة» قال تعالى: ﴿الله الذي خلقكم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعف قوة، ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة﴾ [2] ولفظ القوة قد يراد به ما كان في القدرة أكمل من غيره؛ فهو قدرة أرجح من غيرها أو القدرة التامة.

ولفظ «القوة» قد يعمم القوة التي في الجمادات بخلاف لفظ القدرة؛ فلهذا كان المنفي بلفظ القوة أشمل وأكمل. فإذا لم تكن قوة إلا به لم تكن قدرة إلا به بطريق الأولى. وهذا باب واسع.

والمقصود هنا أن الناس متنازعون في جنس الحركة العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والاحسان وغير ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول من ينفي ذلك مطلقاً وبكل معنى، فلا يُجَوِّزُ أن يقوم بالرب شيء

(١) سورة النساء، آية: ٩٨.

(٢) سورة الروم، آية: ٥٤.

من الأمور الاختيارية. فلا يرضى على أحد بعد أن لم يكن راضياً عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضباناً؛ ولا يفرح بالتوبة بعد التوبة؛ ولا يتكلم بمشيئته وقدرته إذا قيل إن ذلك قائم بذاته.

وهذا القول أول من عرف به هم: الجهمية، والمعتزلة، وانتقل عنهم إلى الكلابية والأشعرية والسالمية ومن وافقهم من اتباع الأئمة الأربعة: كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، وابن ابنه رزق الله، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني، وأبي الفرج بن الجوزي؛ وغير هؤلاء من أصحاب أحمد ـ وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض كلامه ـ وكأبي المعالي الجويني وأمثاله من أصحاب الشافعي، وكأبي الوليد الباجي وطائفة من أصحاب مالك، وكأبي الحسن الكرخي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

والقول الثاني: اثبات ذلك، وهو قول الهشامية والكرامية وغيرهم من طوائف أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة.

وأما الذين أثبتوها بالمعنى العام حتى يدخل في ذلك قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذاته؛ فهذا قول طوائف غير هؤلاء: كأبي الحسين البصري، وهو اختيار أبي عبدالله بن الخطيب الرازي، وغيره من النظار، وذكر طائفة: ان هذا القول لازم لجميع الطوائف.

وذكر عثمان بن سعيد الدارمي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه على بشر المريسي ونصره على أنه قول أهل السنة والحديث. وذكره حرب بن اسماعيل الكرماني: لما ذكر مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة وذكر ممن لقي منهم على ذلك: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. وعبدالله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور. وهو قول أبي عبدالله بن حامد وغيره.

وكثير من أهل الحديث والسنة يقول: المعنى صحيح، لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر وغيره في كلامهم على حديث النزول.

والقول المشهور عن السلف عند أهل السنة والحديث: هو الإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أنه يأتي وينزل. وغير ذلك من الأفعال اللازمة.

قال أبو عمرو الطلمنكي: أجمعوا ـ يعني أهل السنة والجماعة ـ على أن الله يأتي يوم القيامة والملائكة صفاً صفاً لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء، قال تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾ [١] وقال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [٢].

قال: وأجمعوا على أن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء، لا يحدون في ذلك شيئاً، ثم روى بإسناده عن محمد بن وضاح قال: وسألت يحي ابن معين عن النزول فقال نعم أقر به، ولا أحدُّ فيه حداً.

والقول الثالث: الامساك عن النفي والاثبات، وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية ـ كابن بطة وغيره. وهؤلاء فيهم من يعرض بقلبه عن تقدير أحد الأمرين، ومنهم من يميل بقلبه إلى أحدهما، ولكن لا يتكلم لا بنفي ولا باثبات.

والذي يجب القطع به ان الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه. فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطيء قطعاً، كمن قال انه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الانسان من السطح الى أسفل الدار، كقول من يقول: انه يخلو منه العرش؛ فيكون نزوله تفريغاً لمكان وشغلاً لآخر؛ فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم.

وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية: فإن الله سبحانه وتعالى أخبر انه الأعلى، وقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [٣] فإن كان لفظ العلو لا يقتضي علو ذاته فوق العرش؛ لم يلزم أن يكون على العرش.

وحينئذ فلفظ النزول ونحوه يتأول قطعاً، إذ ليس هناك شيء يتصور منه النزول. وإن كان لفظ العلو يقتضي علو ذاته فوق العرش. فهو سبحانه الأعلى من كل شيء،

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠. (٢) سورة الفجر، آية: ٢٢. (٣) سورة الأعلى، آية: ١.

كما انه أكبر من كل شيء. فلو صار تحت شيء من العالم لكان بعض مخلوقاته أعلى منه، ولم يكن هو الأعلى، وهذا خلاف ما وصف به نفسه.

وأيضاً فقد أخبر: انه خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش؛ فإن لم يكن استواؤه على العرش يتضمن انه فوق العرش؛ لم يكن الاستواء معلوماً، وجاز حينئذ ان لا يكون فوق العرش شيء: فيلزم تأويل النزول وغيره.

وإن كان يتضمن انه فوق العرش فيلزم استواؤه على العرش. وقد أخبر انه استوى عليه لما خلق السموات والأرض في ستة أيام وأخبر بذلك عند إنزال القرآن على محمد ﷺ بعد ذلك بألوف من السنين، ودلّ كلامه على انه عند نزول القرآن مستو على عرشه فانه قال: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء، وما يعرج فيها، وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ (1).

وفي حديث الأوعال الذي رواه أهل السنن كأبي داود، والترمذي وغيرهما لما مرت سحابة قال النبي ﷺ: **«اتدرون ما هذا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: السحاب قالوا: السحاب قال: والمزن: قالوا: والمزن، وذكر السموات وعددها وكم بين كل سمائين، ثم قال: والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه»** (2).

وكذلك في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود وغيره عن جبير بن مطعم، قال: «أتى رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس، وجاع العيال، وهلكت الأموال، وهلكت الأنعام؛ فاستسق الله لنا، فانا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك. فقال رسول الله ﷺ: **«ويحك! أتدري ما تقول؟! وسبح رسول الله ﷺ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك أتدري ما الله؟ إن الله على عرشه، وعرشه على سمواته مثل القبة، وأشار بيده»** (3).

---

(1) سورة الحديد، آية: ٤.

(2) سبق تخريجه.

(3) أخرجه أبو داود في السنة باب ١٨. والترمذي في تفسير سورة ٦٩. وابن ماجة في المقدمة باب ١٣. وأحمد ١/٢٠٦.

وهذا إخبار عن انه سبحانه فوق العرش في تلك الحال كما دلّ عليه القرآن كما أخبر انه استوى على العرش، وانه معنا أينما كنا. وكونه معنا أمر خاص؛ فكذلك كونه مستوياً على العرش.

وكذلك سائر النصوص تبين وصفه بالعلو على عرشه في هذا الزمان؛ فعلم أن الرب سبحانه لم يزل عالياً على عرشه. فلو كان في نصف الزمان أو كله تحت العرش أو تحت بعض المخلوقات؛ لكان هذا مناقضاً لذلك.

وأيضاً فقد ثبت في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره عن النبي ﷺ انه كان يقول: «**اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء؛ وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**»[1].

وهذا نص في ان الله ليس فوقه شيء، وكونه الظاهر صفة لازمة له مثل كونه الأول والآخر، وكذلك الباطن، فلا يزال ظاهراً ليس فوقه شيء، ولا يزال باطناً ليس دونه شيء.

وأيضاً فحديث أبي ذر وأبـي هريرة وقتادة المذكور في تفسير هذه الأسماء الأربعة الذي فيه ذكر الإدلاء قد ذكرناه في مسألة الاحاطة، وهو مما يبين ان الله لا يزال عاليـاً على المخلوقات مع ظهوره وبطونه وفي حال نزوله إلى السماء الدنيا.

وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾[2] فمن هذه عظمته يمتنع ان يحصره شيء من مخلوقاته.

وعن النبي ﷺ في تفسير هذه الآية أحاديث صحيحة اتفق أهل العلم بالحديث على صحتها وتلقيها بالقبول والتصديق. والله سبحانه وتعالى أعلم... اهـ.

* * *

---

(١) أخرجه مسلم في الذكر حديث ٦١. وأبو داود في الأدب باب ١٠٩. وابن ماجة في الدعاء باب ٢، ١٠، ١٥. والترمذي في الدعوات باب ٨٢.

(٢) سورة الزمر، آية: ٦٧.

١٠ ـ سئل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله:

عمن يقول: ان النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم أو يشعر به، والعقل دلّ على تنزيه الباري عزّ وجلّ عنه؛ فالأسلم للمؤمن أن يقول: هذا متشابه لا يعلم تأويله إلا الله. فقال له قائل: هذا لا بد له من ضابط، وهو الفرق في الصفات بين المتشابه وغيره؛ لأن دعوى التأويل في كل الصفات باطل، وربما أفضى إلى الكفر، ويلزم منه أن لا يعلم لصفة من صفاته معنى، فلا بد حينئذ من الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول، فقال: كلما دلّ دليل العقل على انه تجسيم كان ذلك متشابهاً. فهل هذا صحيح أم لا؟ أبسطوا القول في ذلك.

فأجاب: الحمد لله ربّ العالمين. هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر، اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية، فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب في هذا، وإنما نشأ ذلك في أوائل المائة الثانية لما ظهر الجعد بن درهم، وصاحبه الجهم بن صفوان، ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على إنكار الصفات.

فظهرت مقالة الجهمية النفاة ـ نفاة الصفات ـ قالوا: لأن اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك؛ لأن الصفات التي هي العلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك، أعراض ومعان تقوم بغيرها، والعَرَضُ لا يقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم؛ لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث فهو محدث.

قالوا: وبهذا استدللنا على حدوث الأجسام؛ فإن بطل هذا بطل الاستدلال على حدوث الأجسام، فيبطل الدليل على حدوث العالم فيبطل الدليل على اثبات الصفات.

قالوا: وإذا كانت الأعراض التي هي الصفات لا تقوم إلا بجسم، والجسم مركب من أجزائه، والمركب مفتقر إلى غيره، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه، والله تعالى غني عن غيره واجب الوجود بنفسه.

قالوا: ولأن الجسم محدود متناهي؛ فلو كان له صفات لكان محدوداً متناهياً؛ وذلك لا بد أن يكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر، وما افتقر إلى مخصص لم يكن غنياً قديماً واجب الوجود بنفسه.

قالوا: ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان مماثلاً لسائر الأجسام، فيجوز عليه ما يجوز عليها ويمتنع عليه ما يمتنع عليها، وذلك ممتنع على الله تعالى.

وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة ـ من القرامطة والفلاسفة ـ نحو ذلك فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك؛ لأنه إذا كان له اسم من هذه الأسماء لزم أن يكون متصفاً بمعنى الاسم كالحياة والعلم؛ فإن صدق المشتق مستلزم لصدق المشتق منه؛ وذلك يقتضي قيام الصفات به، وذلك محال؛ ولأنه إذا سمي بهذه الأسماء فهي مما يسمى به غيره، والله منزه عن مشابهة الغير.

وزاد آخرون بالغلو فقالوا: لا يسمى باثبات ولا نفي، ولا يقال: موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لاحي؛ لأن في الاثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفي النفي تشبيهاً له بالمعدومات، وكل ذلك تشبيه.

فلما ظهر هؤلاء الجهمية أنكر السلف والأئمة مقالتهم وردوها، وقابلوها بما تستحق من الانكار الشرعي، وكانت خفية إلى أن ظهرت وقويت شوكة الجهمية في أواخر المائة الأولى، وأوائل الثانية في «دولة أولاد الرشيد»، فامتحنوا الناس المحنة المشهورة التي دعوا الناس فيها إلى القول بخلق القرآن ولوازم ذلك: مثل انكار الرؤية والصفات، بناء على أن القرآن هو من جملة الأعراض؛ فلو قام بذات الله لقامت به الأعراض، فيلزم التشبيه والتجسيم.

وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه؛ فجعلوا صفاته من جنس صفات

المخلوقين، فأنكر السلف والأئمة على الجهمية المعطلة، وعلى المشبهة الممثلة، وكان إمام المعتزلة: أبو الهذيل العلاف، ونحوه من نفاة الصفات قالوا: يقتضي أن يكون جسماً والله تعالى منزه عن ذلك. قال هؤلاء: بل هو جسم، والجسم هو القائم بنفسه، أو الموجود، أو غير ذلك من المقالات، وطعنوا في أدلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا.

ثم مِنْ هؤلاء من قال: هو جسم كالأجسام، ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات، وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة.

وجاء أبو محمد بن كلاب فقال هو واتباعه: هو الموصوف بالصفات، ولكن ليست الصفات أعراضاً؛ إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول، ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرض وتزول.

فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل انها أعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسماً، قالوا: نعم هو جسم كالأجسام! وليس ذلك ممتنعاً دائماً وإنما الممتنع ان يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة في غير هذا الموضع.

وأما السلف والأئمة: فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو اثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقاً يجب الايمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق اثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فإن كان مراده حقاً موافقاً لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة: من نفي أو اثبات قلنا به؛ وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به، ورأوا ان الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول وهي طريقة الأنبياء والمرسلين.

وان الرسل صلوات الله عليهم جاؤوا بنفي مجمل وإثبات مفصل؛ ولهذا قال سبحانه

وتعالى: ﴿سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين﴾ (١) فسبح نفسه عما وصفه به المخالفون للرسل، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، وطريقة الرسل هي ما جاء بها القرآن، والله تعالى في القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل وينفي عنه - على طريق الاجمال - التشبيه والتمثيل.

فهو في القرآن يخبر أنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وانه عزيز حكيم غفور رحيم، وانه سميع بصير، وانه غفور ودود، وانه تعالى - على عظم ذاته - يحب المؤمنين ويرضى عنهم، ويغضب على الكفار ويسخط عليهم، وانه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وانه كلم موسى تكليماً، وانه تجلى للجبل فجعله دكّاً؛ وأمثال ذلك.

ويقول في النفي ﴿ليس كمثله شيء﴾ (٢) ؛ ﴿هل تعلم له سمياً﴾ (٣) ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ (٤) ، ﴿قل هو الله أحد؛ الله الصمد؛ لم يلد ولم يولد؛ ولم يكن له كفواً أحد﴾ (٥) ، فيثبت الصفات وينفي مماثلة المخلوقات.

ولما كانت طريقة السلف: أن يصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. ومخالفو الرسل يصفونه بالأمور السلبية: ليس كذا، ليس كذا. فاذا قيل لهم: فأثبتوه. قالوا: هو وجود مطلق، أو ذات بلا صفات.

وقد علم بصريح المعقول ان المطلق بشرط الاطلاق لا يوجد إلا في الأذهان؛ لا في الأعيان، وان المطلق لا بشرط لا يوجد في الخارج مطلقاً، لا يوجد إلا معيناً، ولا يكون للرب عندهم حقيقة مغايرة للمخلوقات، بل إما أن يعطلوه أو يجعلوه وجود المخلوقات أو جزءها أو وصفها، والألفاظ المجملة يكفُّون عن معناها.

فإذا قال قوم: إن الله في جهة أو حيز، وقال قوم: إن الله ليس في جهة ولا حَيِّز،

---

(١) سورة الصافات، الآيات: ١٨٠، ١٨١، ١٨٢.
(٢) سورة الشورى، آية: ١١.
(٣) سورة مريم، آية: ٦٥.
(٤) سورة النحل، آية: ٧٤.
(٥) سورة الإخلاص، الآيات: ١، ٢، ٣، ٤.

استفهموا كل واحد من القائلين عن مراده؛ فإن لفظ الجهة والحيز فيه إجمال واشتراك. فيقولون: ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والله تعالى منزه بائن عن مخلوقاته؛ فإنه سبحانه خلق المخلوقات بائنة عنه، متميزة عنه، خارجة عن ذاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، ولو لم يكن مبايناً لكان إمَّـا مداخلاً لها حالاًّ فيها، أو محلاً لها، والله تعالى منزه عن ذلك.

وإمَّا إن لا يكون مبايناً لها، ولا مداخلاً لها فيكون معدوماً والله تعالى منزه عن ذلك.

والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئاً، ومثبتتهم يعبدون كل شيء، ويقال أيضاً فإذا كان ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، فالخالق بائن عن المخلوق.

فإذا قال القائل: هو في جهة أو ليس في جهة. قيل له: الجهة أمر موجود أو معدوم، فإن كان أمـراً موجوداً؛ ولا موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق بائن عن المخلوق، لم يكن الرب في جهة موجودة مخلوقة. وإن كانت الجهة أمراً معدوماً بأن يسمى ما وراء العالم جهة، فإذا كان الخالق مبايناً العالم، وكان ما وراء العالم جهة مسماة وليس هو شيئاً موجوداً كان الله في جهة معدومة بهذا الاعتبار. لكن لا فرق بين قول القائل: هو في معدوم؛ وقوله ليس في شيء غيره؛ فإن المعدوم ليس شيئاً باتفاق العقلاء.

ولا ريب ان لفظ الجهة يريدون به تارة معنى موجوداً، وتارة معنى معدوماً، بل المتكلم الواحد يجمع في كلامه بين هذا وهذا، فإذا أزيل الاحتمال ظهر حقيقة الأمر، فإذا قال القائل: لو كان في جهة لكانت قديمة معه. قيل له: هذا إذا أريد بالجهة أمر موجود سواه، فالله ليس في جهة بهذا الاعتبار.

وإذا قال: لو رؤي لكان في جهة وذلك محال؛ قيل له: إن أردت بذلك: لكان في جهة موجودة فذلك محال؛ فإن الموجود يمكن رؤيته وان لم يكـن في موجود غيره: كالعالم فإنه يمكن رؤية سطحه وليس هو في عالم آخر. وإن قال: أردت أنه لا بد أن

يكون فيما يسمى جهة ولو معدومـاً؛ فإنه إذا كان مبايناً للعالم سمي ما وراء العالم جهة. قيل له: فلم قلت: إنه إذا كان في جهة بهذا الاعتبار كان ممتنعاً؟ فإذا قال: لأن ما باين العالم ورؤي لا يكون إلا جسماً أو متحيزاً عاد القول إلى لفظ الجسم والمتحيز كما عاد الى لفظ الجهة. فيقال له: المتحيز يراد به ما حازه غيره، ويراد به ما بان عن غيره ـ فكان متحيزاً عنه ـ فإن أردت بالمتحيز الأول لم يكن سبحانه متحيزاً؛ لأنه بائن عن المخلوقات لا يحوزه غيره، وإن أردت الثاني فهو سبحانه بائن عن المخلوقات منفصل عنها، ليس هو حالاً فيها ولا متحداً بها.

فبهذا التفصيل يزول الاشتباه والتضليل، وإلا فكل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سمى من أثبت ذلك مجسماً قائلاً بالتحيز والجهة. فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية ـ الذين يقولون: إن الله تعالى حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، يسمونهم ـ مجسمة مشبهة حشوية، والصفاتية هم السلف والأئمة وجميع الطوائف المثبتة للصفات: كالكلابية والكرامية، والأشعرية، والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة، قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفـة من الفلاسفة لهؤلاء: إذا اثبتم له حياة وقدرة وكلاماً فهذه أعراض لا تقوم إلا بجسم، وإذا قلتم: يُرَى، فالرؤية لا تكون إلا لمعاين في جهة، وهذا يستلزم التجسيم.

فإذا قالت الأشعرية ومن اتبعهم: نحن نثبت هذه الصفات ولا نسميها اعراضاً؛ لأن العرض ما يعرض لمحله وهذه الصفات باقية لا تزول. قالت لهم النفاة: هذا نزاع لفظي؛ فإن العرض عندكم ينقسم إلى لازم لمحله لا يفارقه ـ ما دام المحل موجوداً ـ وإلى ما يجوز ان يفارق محله، فالأول كالتحيز للجسم، بل وكالحيوانية والناطقية للإنسان فإنه ما دام إنساناً لا تفارقه هذه الصفة.

وأما قولكم: إن العَرَضَ لا يبقى زمانين فهذا شيء انفردتم به من بين سائر العقلاء وكابرتم به الحس لتَنْجوا بالمغاليط عن هذه الإلزامات المفحمة، ثم إنكم تقولون بتجدد أمثاله فهذا هو معنى بقاء العَرَض، وهذا كما قلتم إنه يرى بلا مواجهة ولا مدابرة، ولا يتوجه إليه الرائي بجهة من جهاته، فهذا أيضاً ما انفردتم به عن العقلاء وكابرتم به

الحس والعقل. قالت لهم النفاة: فأثْبَتّم ما يستلـزم التجسيم والتشبيـه والحشـو أو نفيتم التلازم فخالفتم صريح العقل والضرورة.

ولهذا صار حذاقكم إلى انكم في الحقيقة موافقون لنا على نفي رؤية الله تعالى، ولكن أظهرتم إثباتها لكونه المشهور عند الحشوية المشهورين بالسنة والجماعة؛ ليقال: إنكم منهم، أو اثبتم ذلك تناقضاً منكم، فأنتم دائرون بين المناقضة والمداهنة.

فإن كان الرجل ممن يوافق نفاة الصفات ويثبت اسماء الله الحسنى - كما تفعل المعتزلة وهم أئمة الكلام - سماه نفاة اسماء الله الحسنى مشبهاً حشوياً مجسماً: كما فعلت القرامطة الحاكمية الباطنية وغيرهم، وقالوا: إذا قلتم انه موجود عليم حي قدير فهذا هو القول بالتشبيه والتجسيم والحشو، فإن ذلك مشابهة لغيره من المخلوقات، ولأنه لا يعقل موجود حي عليم قدير إلا جسماً، ولأن هذه الأسماء تستلزم الصفات. والصفات تستلزم التجسيم.

فإن كان الرجل ممن ينفي الأسماء والصفات - كما تفعله غلاة الجهمية والقرامطة والفلاسفة - فلا بد له أن يثبت أنه موجود.

وحينئذ فتقول له النفاة: أنت مجسم مشبه حشوي؛ لأنـه إذا كان موجوداً فقد شاركه غيره في معنى الوجود وهو التشبيه؛ لأنه لا يعقل موجود إلا جسم أو قائم بجسم؛ فحينئذ يحتاج ان يقول: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، أَوْ لا موجود ولا لا موجود، ولا حي ولا لا حي، فيلزم نفي النقيضين جميعاً وما هو في معنى النقيضين، وذلك من أعظم الأمور الباطلة في بديهة العقل، مع أنه يلزم على قياس قولهم تشبيهه بالممتنعات؛ لأن ما ليس بموجود ولا معدوم لا تكون له حقيقة أصلاً - لا موجودة ولا معدومة - بل هو أمر مقدر في الاذهان لا يتحقق في الأعيان، هذا مع ما التزمه من الكفر الصريح.

ولو قدر أنه نفى الوجود الواجب القديم بالكلية لكان مع الكفر الذي هو أصل كل كفر قد كابر القضايا الضرورية، فإنا نشهد الموجودات ونعلم أن كل موجود إما قديم، وإما محدث، وإما واجب موجود بنفسه، وإما ممكن بنفسه موجود بغيره. وكل

محدث وممكن بنفسه موجود بغيره فلا بد له من قديم واجب بنفسه، فالوجود بالضرورة يستلزم إثبات موجود قديم. ومن الوجود ما هو ممكن محدث: كما نشهده في المحدثات من الحيوان والنبات.

فإذا علم بضرورة العقول أن الوجود فيه ما هو موجود قديم واجب بنفسه، وفيه ما هو محدث موجود ممكن بنفسه، فهذان الموجودان اتفقا في مسمى الوجود، وامتاز واحد منهما عن الآخر بخصوص وجوده، فمن لم يثبت ما بين الموجودين من الاتفاق وما بينهما من الافتراق وإلا لزمه أن تكون الموجودات كلها قديمة واجبة بانفسها، أو محدثة ممكنة مفتقرة إلى غيرها، وكلاهما معلوم الفساد بالاضطرار. فتعين إثبات الاتفاق من وجه والامتياز من وجه، ونحن نعلم أن ما امتاز به الخالق الموجود عن سائر الموجودات أعظم مما تمتاز به سائر الموجودات بعضها عن بعض، فإذا كان الملك، والبعوض، قد اشتركا في مسمى الوجود والحي مع تفاوت ما بينهما، فالخالق سبحانه أولى بمباينته للمخلوقات؛ وإن حصلت الموافقة في بعض الأسماء والصفات.



فصل

إذا ظهرت هذه المقدمة تبين لنا أن قول القائل: كلّ ما قام دليل العقل على أنه يـدل على التجسيم كان متشابهاً جواب لا ينقطع به النزاع، ولا يحصل به الانتفاع ولا يحصل به الفرق بين الصحيح والسقيم والزائغ والقويم.

وذلك أنه ما من ناف ينفي شيئاً من الأسماء والصفات إلا وهو يزعم: أنه قد قام عنده دليل العقل على أنه يدل على التجسيم، فيكون متشابهاً، فيلزم حينئذ أن تكون جميع الأسماء والصفات متشابهات، وحينئذ فيلزم التعطيل المحض وان لا يفهم من أسماء الله تعالى وصفاته معنى، ولا يميز بين معنى الحي والعليم، والقدير والرحيم، والجبار والسلام، ولا بين معنى الخلق والاستواء، وبين الإماتة والإحياء، ولا بين المجيء والإتيان، وبين العفو والغفران.

بيان ذلك: أن من نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة والقرامطة الباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة يقولون: إذا قلتم: إن القرآن غير مخلوق، وإن لله تعالى علماً وقدرة وإرادة، فقد قلتم بالتجسيم؛ فإنه قد قام دليل العقل على أن هذا يدل على التجسيم؛ لأن هذه معاني لا تقوم بنفسها؛ لا تقوم إلا بغيرها سواء سميت صفاتاً أو اعراضاً أو غير ذلك.

قالوا: ونحن لا نعقل قيام المعنى إلا بجسم، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول. فإن قال المثبت: بل هذه المعاني يمكن قيامها بغير جسم، كما أمكن عندنا وعندكم إثبات عالم قادر ليس بجسم. قالت المثبتة: الرضا، والغضب والوجه، واليد،

والاستواء، والمجيء وغير ذلك: فأثبتوا هذه الصفات أيضاً وقولوا: انها تقوم بغير جسم.

فإن قالوا: لا يعقل رضا، وغضب؛ إلا ما يقوم بقلب هو جسم ولا نعقل وجهاً ويداً إلا ما هو بعض من جسم. قيل لهم: ولا نعقل علماً إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعاً وبصراً وكلاماً إلا ما هو قائم بجسم. فلمَ فرقتم بين المتماثلين؟ وقلتم: إن هذه يمكن قيامها بغير جسم وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم وهما في المعقول سواء.

فإن قالوا: الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام؛ والوجه هو ذو الأنف والشفتين واللسان والخد؛ أو نحو ذلك.

قيل لهم: إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد فوزانه أن يقال لكم: ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمة، ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا كلام إلا ما كان بشفتين ولسان؛ ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة؛ وانتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد؛ فإن كان ما تثبتونه مماثلاً لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولا فرق بين صفة وصفة؛ فإن ما نفيتموه من الصفات يلزمكم فيه نظير ما أثبتموه، فإما أن تعطلوا الجميع وهو ممتنع؛ وإما أن تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع، وإما أن تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره. وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة، فالفرق بينهما بإثبات احدهما ونفي الآخر فراراً من التشبيه والتجسيم قول باطل يتضمن الفرق بين المتماثلين والتناقض في المقالتين.

فإن قال: دليل العقل دل على أحدهما دون الآخر كما يقال: إنه دل على الحياة والعلم والإرادة؛ دون الرضا والغضب، ونحو ذلك.

فالجواب من وجوه:

أحدها: أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول عليه؛ فهب أنه لم يعلم بالعقل

ثبوت أحدها فإنه لا يعلم نفيه بالعقل أيضاً ولا بالسمع، فلا يجوز نفيه، بل الواجب إثباته إن قام دليل على إثباته وإلا توقف فيه.

الثاني: أن يقال: إنه يمكن إقامة دليل العقل على حبه وبغضه، وحكمته ورحمته، وغير ذلك من صفاته؛ كما يقام على مشيئته كما قد بين في غير هذا الموضع.

الثالث: أن يقال: السمع دل على ذلك، والعقل لا ينفيه فيجب العمل بالدليل السالم عن المعارض. فإن عاد فقال: بل العقل ينفي ذلك؛ لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والعقل ينفي التجسيم. قيل له: القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أَثْبَتَّها؛ فإن كان هذا مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر، وإن لم يكن مستلزماً للتجسيم فكذلك الآخر. فدعوى الْمُدَّعِي الفرق بينهما بأن أحدهما يستلزم التشبيه، أو التجسيم دون الآخر تفريق بين المتماثلين، وجمع بين النقيضين؛ فإن ما نفاه في أحدهما اثبته في الآخر، وما اثبته في أحدهما نفاه في الآخر، فهو يجمع بين النقيضين.

ولهذا قال المحققون: كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة فإنه متناقض لا محالة؛ فإن دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته، فإن كان دليل العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع، وإن لم يكن لم يجب نفي شيء من ذلك، فإثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل.

فإن قال المعتزلي: إن الصفات تدل على التجسيم؛ لأن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم؛ فلهذا تأولت نصوص الصفات دون الأسماء. قيل له: يلزمك ذلك في الأسماء؛ فإن ما به استدللت على أن من له حياة وعلم وقدرة لا يكون إلا جسماً يستدل به خصمك على أن العليم القدير الحي لا يكون إلا جسماً، فيقال لك: إثبات حي عليم قدير لا يخلو إما أن يستلزم التجسيم أو لا يستلزم، فإن استلزم لزمك إثبات الجسم فلا يكون لرؤيته محدوداً على التقديرين[1]، وإن لم يستلزم امكن أن يقال: إن إثبات العلم والقدرة والإرادة لا يستلزم التجسيم، فإن كان هذا لا يستلزم فهذا لا يستلزم، وإن كان هذا يستلزم فهذا يستلزم، فلا فرق بينهما، وإن فرق فهو تناقض جَلِيٌّ.

---

(١) كذا بالأصل.

فإن قال الجهمي، والقرمطي، والفلسفي الموافق لهما: أنا أنفي الأسماء والصفات معاً، قيل له: لا يمكنك أن تنفي جميع الأسماء؛ إذ لا بد من إشارة القلب وتعبير اللسان عما تثبته. فإن قلت: ثابت موجود محقق، معلوم قديم واجب. أي شيء قلت كنت قد سميته، وهب أنك لا تنطق بلسانك: إما أن تثبت بقلبك موجوداً واجباً قديماً، وإما أن لا تثبته، فإن لم تثبته كان الوجود خالياً عن موجد واجب قديم، وحينئذ فتكون الموجودات كلها محدثة ممكنة، وبالاضطرار يعلم أن المحدث الممكن لا يوجد إلا بقديم واجب، فصار نفيك له مستلزماً لإثباته، ثم هذا هو الكفر والتعطيل الصريح الذي لا يقول به عاقل.

وإن قلت: أنا لا أخطر ببالي النظر في ذلك ولا أنطق فيه بلساني. قيل لك: إعراض قلبك عن العلم ولسانك عن النطق لا يقتضي قلب الحقائق ولا عدم الموجودات؛ فإن ما كان حقاً موجوداً ثابتاً في نفسك فهو كذلك علمته أو جهلته، وذكرته أو نسيته، وذلك لا يقتضي إلا الجهل بالله تعالى والغفلة عن ذكر الله، والإعراض عنه والكفر به، وذلك لا يقتضي أنه في نفسه ليس حقاً موجوداً له الأسماء الحسنى والصفات العلى.

ولا ريب أن هذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية: إنهم يبقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر؛ لا يعرفون الله ولا يذكرونه، ليس لهم دليل على نفيه ونفي اسمائه وصفاته؛ فإن هذا جزم بالنفي وهم لا يجزمون ولا دليل لهم على النفي؛ وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهالاً به؛ كافرين به غافلين عن ذكره؛ موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته.

ثم إذا فعلوا ذلك بزعمهم لئلا يقعوا في التشبيه والتجسيم قيل لهم: ما فررتم إليه شر مما فررتم عنه! فإن الإقرار بالصانع على أي وجه كان خير من نفيه. وأيضاً فإن هذا العالم المشهود: كالسماء والأرض، إن كان قديماً واجباً بنفسه فقد جعلتم الجسم المشهود قديماً واجباً بنفسه، وهذا شر مما فررتم منه. وإن لم يكن قديماً واجباً بنفسه لزم أن يكون له صانع قديم واجب بنفسه، وحينئذ تتضح معرفته وذكره بأن إثبات الرب بالقلب واللسان حق لا ريب فيه سمعاً وعقلاً؛ فإن كان ذلك مستلزماً لما سميتموه

تشبيهاً وتجسيماً فلازم الحق حق، وإن لم يكن مستلزماً له أمكنكم إثباته بدون هذا الكلام. فظهر تناقض النفاة كيف صرفت عليهم الدلالات، وظهر تناقض من يثبت بعض الصفات دون بعض.

فإن قالت النفاة: إنما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دل على نفيها؛ فإن الصانع أثبتناه بحدوث العالم، وحدوث العالم إنما اثبتناه بحدوث الأجسام، والأجسام إنما اثبتنا حدوثها بحدوث الصفات التي هي الأعراض. أو قالوا: إنما اثبتنا حدوثها بحدوث الأفعال التي هي الحركات، وإن القابل لها لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ أو ان ما قبل المجيء والإتيان والنزول كان موصوفاً بالحركة، وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا: إن المحدث لا بد له من محدث فأثبتنا الصانع بهذا؛ فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الأجسام، فيبطل دليل إثبات الصفات.

فيقال لهم: الجواب من وجوه:

أحدها: أن بطلان هذا الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة، وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن امكن ضبط جملها.

الثاني: أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والإيمان به موقوفة عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به، وهذا من اعظم الكفر باتفاق المسلمين.

الثالث: أن الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحداً بسلوك هذا السبيل، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً، وإن كانت مستحبة كان مستحباً، ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة.

★ ★ ★

فصل
في جمل مقالات الطوائف وموادهم

أما باب الصفات والتوحيد: فالنفي فيه في الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة، وغيرهم من الجهمية وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق؛ وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف في السمع والبصر، هل هو علم أو إدراك غير العلم؟ وفي الإرادة.

وهذا المذهب الذي يسميه السلف: قول جهم؛ لأنه أول من أظهره في الإسلام، وقد بينت إسناده فيه في غير هذا الموضع؛ أنه متلقى من الصابئة الفلاسفة، والمشركين البراهمة، واليهود السحرة.

والإثبات في الجملة مذهب الصفاتية من الكلابية، والأشعرية، والكرامية، وأهل الحديث، وجمهور الصوفية والحنبلية، وأكثر المالكية والشافعية، إلا الشاذ منهم، وكثير من الحنفية أو أكثرهم، وهو قول السلفية؛ لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة، ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين. وبين نفي الجهمية، وإثبات المشبهة مراتب.

فالأشعرية وافق بعضهم في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية؛ وأما في الصفات القرآنية فلهم قولان:

فالأشعري، والباقلاني، وقدماؤهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تَجَهُّمٌ من جهة أخرى، فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم؛ وابن الباقلاني أكثر إثباتاً بعد الأشعري في «الإبانة». وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه اثبت بعض ما في القرآن.

وأما الجويني ومَنْ سلك طريقته: فمالوا إلى مذهب المعتزلة؛ فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين.

والقشيري تلميذ ابن فورك؛ فلهذا تغلظ مذهب الأشعري من حينئذ ووقع بينه وبين الحنبلية تنافر بعد أن كانوا متوالفين أو متسالمين.

وأما الحنبلية فأبو عبدالله بن حامد قوي في الإثبات، جاد فيه ينزع لمسائل الصفات الخبرية؛ وسلك طريقة صاحبه القاضي أبي يعلى؛ لكنه ألين منه وابعد عن الزيادة في الإثبات.

وأما أبو عبدالله بن بطة فطريقته طريقة المحدثين المحضة، كأبي بكر الآجري في «الشريعة» واللالكائي في السنن والخلال مثله قريب منه، وإلى طريقته يميل الشيخ أبو محمد ومتأخرو المحدثين.

وأما التميميون كأبي الحسن وابن أبي الفضل، وابن رزق الله فهم أبعد عن الإثبات، وأقرب إلى موافقة غيرهم، وألين لهم؛ ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل إليهم فضلاء الأشعرية: كالباقلاني والبيهقي؛ فإن عقيدة أحمد التي كتبها أبو الفضل هي التي اعتمدها البيهقي، مع أن القوم ماشون على السنة.

وأما ابن عقيل فإذا انحرف وقع في كلامه مادة قوية معتزلية في الصفات والقدر، وكرامات الأولياء؛ بحيث يكون الأشعري احسن قولاً منه، وأقرب إلى السنة.

فإن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلى مذهب أهل الحديث، وإمامهم عنده أحمد ابن حنبل، وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز وغيره في مناظراته: ما يقتضي أنه عنده من متكلمي أهل الحديث، لم يجعله مبايناً لهم؛ وكانوا قديماً متقاربين، إلا أن فيهم من ينكر عليه ما قد ينكرونه على من خرج منهم إلى شيء من الكلام؛ لما في ذلك من البدعة؛ مع أنه في أصل مقالته ليس على السنة المحضة، بل هو مقصر عنها تقصيراً معروفاً.

والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية، كما ان متكلمة الحنبلية ـ فيما يحتجون به من القياس العقلي ـ فرع عليهم؛ وإنما وقعت الفرقة بسبب فتنة القشيري.

ولا ريب أن الأشعرية الخراسانيين كانوا قد انحرفوا إلى التعطيل. وكثير من الحنبلية زادوا في الإثبات.

وصنف القاضي أبو يعلى كتابه في « إبطال التأويل » رد فيه على ابن فورك شيخ القشيري، وكان الخليفة وغيره مائلين إليه؛ فلما صار للقشيرية دولة بسبب السلاجقة جرت تلك الفتنة، وأكثر الحق فيها كان مع الفرائية مع نوع من الباطل، وكان مع القشيرية فيها نوع من الحق مع كثير من الباطل.

فابن عقيل إنما وقع في كلامه المادة المعتزلية بسبب شيخه أبي علي بن الوليد، وابي القاسم بن التبان المعتزليين؛ ولهذا له في كتابه « إثبات التنزيه » وفي غيره كلام يضاهي كلام المريسي ونحوه، لكن له في الإثبات كلام كثير حسن وعليه استقر أمره في كتاب « الإرشاد » مع أنه قد يزيد في الإثبات، لكن مع هذا فمذهبه في الصفات قريب من مذهب قدماء الأشعرية والكلابية في أنه يقر ما دل عليه القرآن والخبر المتواتر، ويتأول غيره؛ ولهذا يقول بعض الحنبلية أنا اثبت متوسطاً بين تعطيل ابن عقيل وتشبيه ابن حامد.

والغزالي في كلامه مادة فلسفية كبيرة، بسبب كلام ابن سينا في « الشفا » وغيره « ورسائل اخوان الصفا » وكلام أبي حيان التوحيدي.

وأما المادة المعتزلية في كلامه فقليلة أو معدومة كما ان المادة الفلسفية في كلام ابن عقيل قليلة أو معدومة.

وكلامه في « الإحياء » غالبه جيد، لكن فيه مواد فاسدة: مادة فلسفية، ومادة كلامية، ومادة من ترهات الصوفية؛ ومادة من الأحاديث الموضوعة.

وبينه وبين ابن عقيل قدر مشترك من جهة تناقض المقالات في الصفات؛ فإنه قد يكفر في أحد الصفات بالمقالة التي ينصرها في المصنف الآخر؛ وإذا صنف على طريقة طائفة غلب عليه مذهبها.

وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جداً، لا يستقر على حال وإنما هو بحث

وجدل، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه؛ بخلاف أبي حامد فإنه كثيراً ما يستقر.

والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر؛ وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم.

والمعتزلة وعيدية في «باب الأسماء والأحكام». قدرية في «باب القدر». جهمية محضة - واتبعهم على ذلك متأخرو الشيعة وزادوا عليهم الإمامة والتفضيل وخالفوهم في الوعيد - وهم أيضاً يرون الخروج على الأئمة.

وأما الأشعرية فلا يرون السيف موافقة لأهل الحديث وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السنة والحديث.

والكلابية وكذلك الكرامية فيهم قرب إلى أهل السنة والحديث، وإن كان في مقالة كل من الأقوال ما يخالف أهل السنة والحديث.

وأما السالمية فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا في مواضع مخصوصة، تجري مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم، وفيهم تصوف ومن بدع من أصحابنا هؤلاء [1] يبدع أيضاً التسمي في الأصول الحنبلية وغير ذلك، ولا يرى أن يتسمى أحد في الأصول إلا بالكتاب والسنة؛ وهذه طريقة جيدة، لكن هذا مما يسوغ فيه الاجتهاد؛ فإن مسائل الدق في الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء في حال دون حال. وعلى شخص دون شخص.

وأصل هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع: أن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك مسائل أصول وهذه مسائل فروع فإن هذه تسمية محدثة، قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين؛ وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة.

---

(١) في الأصل خرم مقدار سطر.

وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها ؛ فإن الفقهاء كلامهم إنما هو فيها ، وكثيراً ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل ، كما يقوله مالك وغيره من أهل المدينة [1] بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول ، والدقيق مسائل فروع .

فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس ، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة ، كالعلم بأن الله على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم ، وأنه سميع بصير وان القرآن كلام الله ، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة ؛ ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر ، كما أن من جحد هذه كفر .

وقد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية ؛ بل هذا هو الغالب ، فإن القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالْجُمْلِ ؛ وهو الإيمان بالله وملائكته ، وكتبه ورسله ، والبعث بعد الموت ، والإيمان بالقدر خيره وشره .

وأما الأعمال الواجبة : فلا بد من معرفتها على التفصيل ؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة ؛ ولهذا تقر الأمة من يفصلها على الاطلاق ، وهم الفقهاء ؛ وإن كان قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجمل القولية ؛ للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة ، وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملة .

وقولنا : إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن أشياء :

منها : أنها تنقسم إلى قطعي وظني .

ومنها : أن المصيب وإن كان واحداً فالمخطىء قد يكون معفواً عنه وقد يكون مذنباً ، وقد يكون فاسقاً ، وقد يكون كالمخطىء في الأحكام العملية ، سواء ؛ لكن تلك لكثرة فروعها ، والحاجة إلى تفريعها : اطمأنت القلوب بوقوع التنازع فيها ، والاختلاف ، بخلاف هذه ؛ لأن الاختلاف هو مفسدة لا يحتمل إلا لدرء ما هو أشد منه .

---

(١) في الأصل سقط نصف سطر .

فلما دعت الحاجة إلى تفريع الأعمال وكثرة فروعها، وذلك مستلزم لوقوع النزاع اطمأنت القلوب فيها إلى النزاع؛ بخلاف الأمور الخبرية؛ فإن الاتفاق قد وقع فيها على الجمل؛ فإذا فصلت بلا نزاع فحسن؛ وإن وقع التنازع في تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية إلى ذلك.

ولهذا ذم أهل الأهواء والخصومات، وذم أهل الجدل في ذلك والخصومة فيه؛ لأنه شر وفساد من غير حاجة داعية إليه؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها ومعرفة دقها وجلها.

والكلام في ذلك إذا كان بعلم ولا مفسدة فيه، ولا يوجب أيضاً تكفير كل من أخطأ فيها إلا أن تقوم فيه شروط التكفير، هذا لعمري في الاختلاف الذي هو تناقض حقيقي.

فأما سائر وجوه الاختلاف كاختلاف التنوع والاختلاف الاعتباري واللفظي، فأمره قريب، وهو كثير أو غالب على الخلاف في المسائل الخبرية.

وأما الصوفية والعباد، بل وغالب العامة، فالاعتبار عندهم بنفس الأعمال الصالحة، وتركها؛ فإذا وجدت - دخل الرجل بذلك فيهم - وإن أخطأ في بعض المسائل الخبرية - وإلا لم يدخل ولو أصاب فيها؛ بل هم معرضون عن اعتبارها، والأصول عندهم هي[1] ويسمون هذه الأصول[2].

ومما يتصل بذلك: أن المسائل الخبرية العلمية قد تكون واجبة الاعتقاد، وقد تجب في حال دون حال، وعلى قوم دون قوم؛ وقد تكون مستحبة غير واجبة، وقد تستحب لطائفة أو في حال كالأعمال سواء.

وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها، كما قال علي - رضي الله عنه -: «حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله».

---

(١) هناك عدة كلمات ساقطة بالأصل.

(٢) هناك سقط في الأصل.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم».

وكذلك قال ابن عباس - رضي الله عنه - لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سموات﴾[1]. الآية فقال: ما يؤمنك أني لو أخبرتك بتفسيرها لكفرت؟ وكفرك تكذيبك بها. وقال لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾[2] هو يوم أخبر الله به؛ الله أعلم به ومثل هذا كثير عن السلف.

فإذا كان العلم بهذه المسائل قد يكون نافعاً، وقد يكون ضاراً لبعض الناس، تبين لك أن القول قد ينكر في حال دون حال، ومع شخص دون شخص؛ وأن العالم قد يقول القولين الصوابين، كل قول مع قوم؛ لأن ذلك هو الذي ينفعهم؛ مع أن القولين صحيحان لا منافاة بينهما؛ لكن قد يكون قولها جميعاً فيه ضرر على الطائفتين؛ فلا يجمعها إلا لمن لا يضره الجمع.

وإذا كانت قد تكون قطعية، وقد تكون اجتهادية: سوغ اجتهاديتها ما سوغ في المسائل العملية، وكثير من تفسير القرآن، أو أكثره من هذا الباب؛ فإن الاختلاف في كثير من التفسير هو من باب المسائل العلمية الخبرية لا من باب العملية؛ لكن قد تقع الأهواء في المسائل الكبار، كما قد تقع في مسائل العمل.

وقد ينكر أحد القائلين على القائل الآخر قوله إنكاراً يجعله كافراً، أو مبتدعاً فاسقاً، يستحق الهجر وإن لم يستحق ذلك، وهو أيضاً اجتهاد.

وقد يكون ذلك التغليظ صحيحاً في بعض الأشخاص، أو بعض الأحوال، لظهور السنة التي يكفر من خالفها؛ ولما في القول الآخر من المفسدة الذي يبدع قائله؛ فهذه أمور ينبغي أن يعرفها العاقل؛ فإن القول الصدق إذا قيل: فإن صفته الثبوتية اللازمة أن يكون مطابقاً للمخبر.

---

(١) سورة الطلاق، آية: ١٢.

(٢) سورة المعارج، آية: ٤.

أما كونه عند المستمع معلوماً، أو مظنوناً، أو مجهولاً، أو قطعياً، أو ظنياً أو يجب قبوله، أو يحرم، أو يكفر جاحده، أو لا يكفر؛ فهذه أحكام عملية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

فإذا رأيت إماماً قد غلظ على قائل مقالته، أو كفره فيها فلا يعتبر هذا حكماً عاماً في كل من قالها، إلا إذا حصل فيه الشرط الذي يستحق به التغليظ عليه، والتكفير له؛ فإن من جحد شيئاً من الشرائع الظاهرة، وكان حديث العهد بالإسلام، أو ناشئاً ببلد جهل لا يكفر حتى تبلغه الحجة النبوية.

وكذلك العكس إذا رأيت المقالة المخطئة قد صدرت من إمام قديم فاغتفرت؛ لعدم بلوغ الحجة له؛ فلا يغتفر لمن بلغته الحجة ما اغتفر للأول، فلهذا يُبَدَّعُ من بلغته أحاديث عذاب القبر ونحوها إذا أنكر ذلك، ولا تبدع عائشة ونحوها ممن لم يعرف بأن الموتى يسمعون في قبورهم؛ فهذا أصل عظيم فتدبره فإنه نافع.

وهو أن ينظر في شيئين في المقالة هل هي حق؟ أم باطل؟ أم تقبل التقسيم فتكون حقاً باعتبار وباطلاً باعتبار؟ وهو كثير وغالب؟.

ثم النظر الثاني في حكمه إثباتاً، أو نفياً، أو تفصيلاً، واختلاف أحوال الناس فيه فمن سلك هذا المسلك أصاب الحق قولاً وعملاً، وعرف إبطال القول وإحقاقه وحمده، فهذا .هذا والله يهدينا ويرشدنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

فصــل

قد عرف أن الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البنان وهو: العيني، والعلمي، واللفظي، والرسمي.

ثم قال: مـن قـال: إن الوجـود العيني والعلمـي لا يختلـف بـاختلاف الأعصـار والأمصار، والأمم؛ بخلاف اللفظي والرسمي فإن اللغات تختلف باختلاف الأمم كالعربية والفارسية، والرومية والتركية.

وهذا قد يذكره بعضهم في كلام الله تعالى أنه هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف الأمم، دون الحروف التي تختلف؛ كما هو قول الكلابية والأشعرية، ويضمون إلى ذلك، إلى أن كتبه إنما اختلفت لاختلاف لفظها فقط؛ فكلامه بالعبرية هو التوراة، وبالعربية هو القرآن، كما يقولون: ان المعنى القديم يكون أمراً ونهياً وخبراً؛ فهذه صفات عارضة له؛ لا أنواع له.

ويذكر بعضهم هذا القول مطلقاً في أصول الفقه في مسائل اللغات، ويذكره بعضهم في مسألة الاسم والمسمى، وأسماء الله الحسنى، كأبي حامد.

قلت: وهذا القول فيه نظر، وبعضه باطل؛ وذلك أن ألفاظ اللغات:

منها متفق عليه، كالتنور، وكما يوجد من الأسماء المتحدة في اللغات.

ومنها: متنوع كأكثر اللغات، واختلافهـا اختلاف تنـوع لا تضـاد؛ كـاختلاف الاسمين للمسمى الواحد.

وكذلك معاني اللغات: فإن المعنى الواحد الذي تعلمه الأمم؛ وتعبر عنـه كل أمة

بلسانها؛ قد يكون ذلك المعنى واحداً بالنوع في الأمم؛ بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد بالعربية.

وقد يكون تصور ذلك المعنى متنوعاً في الأمم مثل: أن يعلمه أحدهم بنعت، ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت، وتعلمه الأمة الأخرى بنعت آخر، وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت، كما هو الواقع في أسماء الله وأسماء رسوله، وكتابه، وكثير من الأسماء المعبر بها عن الأشياء المتفق على علمها في الجملة «فتكرى، وخداي، ونست شك»، ونحو ذلك. وإن كانت أسماء لله تعالى فليس معناها مطابقاً من كل وجه لمعنى اسم الله، وكذلك بيغنبر وبهشم ونحو ذلك.

ولهذا إذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن ـ من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها ـ تجد بين المعاني نوع فرق، وإن كانت متفقة في الأصل، كما ان اللغتين متفقة في الصوت، وإن اختلفت في تأليفه؛ وقد تجد التفاوت بينهما أكثر من التفاوت بين الألفاظ المتكافئة ـ الواقعة بين المترادفة والمتباينة ـ كالصارم والمهند؛ وكالريب والشك، والْمَوْر، والحركة، والصراط، والطريق.

وتختلف اللغتان أيضاً في قدر ذلك المعنى، وعمومه وخصوصه؛ كما تختلف في حقيقته ونوعه، وتختلف أيضاً في كيفيته وصفته وغير ذلك.

بل الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما منه ما لم يتصور الآخر حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك؛ فإذا كان المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه في قلب الناطقين؛ بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين؛ فكيف يقال انه يجب اتحاده في اللغات المتعددة.

يوضح ذلك أن ما تعلمه الملائكة منه ليس على حد ما يعلمه البشر، وما يعلمه الله فيه ليس على حد ما تعلمه الملائكة؛ لكن الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد.

وأما قول من قال: ان معاني الكتب المنزلة سواء ففساده معلوم بالاضطرار، فإنا لو عبرنا عن معاني القرآن بالعبرية وعن معاني التوراة بالعربية: لكان أحد المعنيين ليس هو الآخر، بل يعلم بالاضطرار أن تنوع معاني الكتب واختلافها اختلاف تنوع أعظم من

اختلاف حروفها ؛ لما بين العربية والعبرية من التفاوت ؛ وكذلك معاني البقرة ليست هي معاني آل عمران.

وأبعد من ذلك جعل الأمر هو الخبر ، ولا يُنْكَر أن هذه المختلفات قد تشترك في حقيقة ما ، كما أن اللغات تشترك في حقيقة ما ، فإن جاز أن يقال: انها واحدة مع تنوعها : فكذلك اللغات سواء ، بل اختلاف المعاني أشد.

أما دعوى كون أحدهما صفة حقيقية ، والأخرى وضعية : فليس كذلك ، وهذا موضع ينتفع به في الأسماء واللغات، وفي أصول الدين، والفقه، وفي معرفة ترجمة اللغات.

وأيضاً : لم يجر العرف بأن اللغة الواحدة، واللفظ الواحد ، [يكون] النطق به من جميع الناطقين على حد واحد ، ليس فيه تفاوت أصلاً ، فإن حصل المقصود بالجميع فكذلك المعنى الواحد ، فإنَّ اللغات وإن اختلفت فقد يحصل أصل المقصود بالترجمة ، فكذلك المعاني: فإن الترجمة تكون في اللفظ والمعنى. ولهذا سمى المسلمون ابن عباس ترجمان القرآن وهو يترجم اللفظ [1] .

---

(١) خرم بقدر نصف سطر.

فصل

مما يبين أن طريقة أتباع الأنبياء من أهل السنة هي الموصلة إلى الحق دون طريقة من خالفهم من الفلاسفة، والمتكلمين: أن المقصود هو العلم، وطريقه هو الدليل، والأنبياء جاؤوا بالإثبات المفصل والنفي المجمل، كإثبات الصفات لله مفصلة، ونفي الكفؤ عنه.

والفلاسفة يجيئون بالنفي المفصل: ليس بكذا ولا كذا. فإذا جاء الإثبات أثبتوا وجوداً مجملاً، واضطربوا في أول مقامات ثبوته وهو أن وجوده هو عين ذاته، أو صفة ذاتية لها، أو عرضية. ونحو ذلك من النزاعات الذهنية اللفظية.

ومعلوم أن النفي لا وجود له، ولا يعلم النفي والعدم إلا بعد العلم بالثبوت والوجود، حتى ان طائفة من المتكلمين نفوا العلم بالمعدوم، إلا إذا جعل شيئاً لأن العلم ـ فيما زعموا ـ لا بد أن يتعلق بشيء، والتحقيق أن العلم بالعدم يحصل بواسطة العلم بالموجود فإذا علمنا أنه لا إله إلا الله تصورنا إلهاً موجوداً. وعلمنا عدم ما تصورناه إلا عن الله.

وكذلك سائر ما ننفيه لا بد أن نتصوره أولاً ثم ننفيه ولا نتصوره إلا بعد تصور شيء موجود، ثم نتصور ماشابهه، أو ما يتركب من أجزائه، كتصور بحر زئبق وجبل ياقوت وآلهة متعددة، ونحو ذلك: ثم ننفيه؛ وإلا فتصور معدوم مبتدع، لا يناسب الموجودات بوجه لا يمكن العقل إبداعه؛ سواء كان من العلوم النظرية أو العملية، كتصور الفاعل ما يفعله قبل فعله.

فإنه في الحقيقة تصور معدوم؛ لا يوجد؛ كما ان غيره تصور معدوم ممكن أو ممتنع يوجد، أو لا يوجد فالمعدوم الفعلي وغير الفعلي لا يبتدعه عقل الإنسان، من غير مادة

وجودية، كما لا تبدع قدرته شيئاً من غير مادة وجودية وإنما الإبداع من خصائص الربوبية، وكيف يعلم؟ وكيف يفعل؟ باب آخر.

فتبين بهذا: أن العلم بالموجود وصفاته، هو الأصل، وأن العلم بالعدم المطلق والمقيد تبع له، وفرع عليه. وأيضاً فالعلم بالعدم لا فائدة للعالم به، إلا لتمام العلم بالموجود، وتمام الموجود في نفسه؛ إذ تصور لا شيء لا يستفيد به العالم صفة كمال، لكن علمه بانتفاء النقائص مثلاً عن الموجود علم بكماله.

وكذلك العلم بنفي الشركاء عنه علم بوحدانيته التي هي من الكمال، وكذلك تصور ما يراد فعله مُفْضٍ إلى وجود الفعل، وتصور ما يراد تركه مفض إلى الترك الذي هو عدم الشر، الذي يكمل الموجود بعدمه.

وذلك أن هذا الذي ذكرته في العلم والقول يقال مثله في الإرادة والعمل؛ فإن الإرادة متوجهة إلى الموجود بنفسه، الذي هو الفعل، ومتوجهة إلى العدم الذي هو الترك على طريق التبع، لدفع الفساد عن المقصود الموجود.



١١ ـ سئل شيخ الإسلام قدس الله روحه:

قال السائل: المسؤول من علماء الإسلام، والسادة الأعلام ـ أحسن الله ثوابهم، وأكرم نزلهم ومآبهم ـ أن يرفعوا حجاب الإجمال، ويكشفوا قناع الإشكال عن مقدمة جميع أرباب الملل والنحل متفقون عليها، ومستندون في آرائهم إليها؛ حاشا مكابراً منهم معانداً، وكافراً بربوبية الله جاحداً [١].

وهي أن يقال: هذه صفة كمال فيجب لله إثباتها، وهذه صفة نقص فيتعين انتفاؤها لكنهم في تحقيق مناطها في إفراد الصفات متنازعون، وفي تعيين الصفات لأجل القسمين مختلفون.

فأهل السنة يقولون: إثبات السمع والبصر، والحياة والقدرة، والعلم والكلام وغيرها من الصفات الخبرية كالوجه واليدين، والعينين، والغضب والرضا، والصفات الفعلية ـ كالضحك والنزول والاستواء ـ صفات كمال، وأضدادها صفات نقصان.

والفلاسفة تقول: اتصافه بهذه الصفات إن أوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره، فيكون ناقصاً بذاته، وإن أوجب له نقصاً لم يجز اتصافه بها.

والمعتزلة يقولون: لو قامت بذاته صفات وجودية لكان مفتقراً إليها وهي مفتقرة إليه، فيكون الرب مفتقراً إلى غيره؛ ولأنها أعراض لا تقوم إلا بجسم. والجسم مركب، والمركب ممكن محتاج، وذلك عين النقص.

ويقولون أيضاً: لو قدر على العباد أعمالهم وعاقبهم عليها: كان ظالماً: وذاك نقص. وخصومهم يقولون: لو كان في ملكه ما لا يريده لكان ناقصاً.

(١) وتسمى «الرسالة الأكملية».

والكلابية ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله، ويقولون: لو قامت به لكان محلاً للحوادث. والحادث إن أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله، وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به.

وطائفة منهم: ينفون صفاته الخبرية، لاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار. وهكذا نفيهم أيضاً بمحبته، لأنها مناسبة بين المحب والمحبوب. ومناسبة الرب للخلق نقص: وكذا رحمته، لأن الرحمة رقة تكون في الراحم، وهي ضعف وخور في الطبيعة، وتألم على المرحوم، وهو نقص. وكذا غضبه لأن الغضب غليان دم القلب طلباً للانتقام. وكذا نفيهم لضحكه وتعجبه، لأن الضحك خفة روح تكون لتجدد ما يسر، واندفاع ما يضر. والتعجب استعظام للمتعجب منه.

ومنكرو النبوات يقولون: ليس الخلق بمنزلة أن يرسل إليهم رسولاً كما ان الناس اطراف الناس ليسوا أهلاً ان يرسل السلطان إليهم رسولاً.

والمشركون يقولون: عظمة الرب وجلاله يقتضي أن لا يتقرب إليه إلا بواسطة وحجاب، فالتقرب إليه ابتداء من غير شفعاء ووسائط غَضٌّ من جنابه الرفيع.

هذا وان القائلين بهذه المقدمة لا يقولون بمقتضاها، ولا يطردونها، فلو قيل لهم: أيها اكمل؟ ذات توصف بسائر انواع الادراكات: من الشم والذوق واللمس، أم ذات لا توصف بها كلها؟ لقالوا الأولى أكمل، ولم يصفوا بها كلها الخالق.

وبالجملة: فالكمال والنقص من الأمور النسبية، والمعاني الإضافية، فقد تكون الصفة كمالاً لذات ونقصاً لأخرى، وهذا نحو الأكل والشرب والنكاح: كمال للمخلوق، نقص للخالق، وكذا التعاظم والتكبر والثناء على النفس: كمال للخالق، نقص للمخلوق، وإذا كان الأمر كذلك فلعل ما تذكرونه من صفات الكمال إنما يكون كمالاً بالنسبة إلى الشاهد، ولا يلزم ان يكون كمالاً للغائب كما بُيِّنَ؛ لا سيما مع تباين الذاتين.

وان قلتم: نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وننظر فيها، هل هي كمال أو نقص؟ فلذلك نحيل الحكمَ عليها بأحدهما، لأنها قد تكون كمالاً لذات، نقصاً لأخرى، على ما ذكر.

وهذا من العجب أن مقدمة وقع عليها الإجماع، هي منشأ الاختلاف والنزاع!! فرضي الله عمن بين لنا بياناً يشفي العليل، ويجمع بين معرفة الحكم وإيضاح الدليل، انه تعالى سميع الدعاء، وأهل الرجاء، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فأجاب رضي الله عنه:

الحمد لله. الجواب على هذا السؤال مبني على مقدمتين:

إحداهما: ان يعلم ان الكمال ثابت لله، بل الثابت له هو اقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى، يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وان هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، مع دلالة السمع على ذلك.

ودلالة القرآن على الأمور نوعان:

أحدهما: خبر الله الصادق، فما اخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب. فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية لأن الشرع دل عليها، وارشد إليها؛ وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: انها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا اخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية: صار مدلولاً عليه بخبره. ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى «الدلالة الشرعية».

وثبوت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة، دالة على معان متضمنة

لهذا المعنى. فما في القرآن من اثبات الحمد له، وتفصيل محامده، وان له المثل الأعلى، وإثبات معاني أسمائه، ونحو ذلك: كله دال على هذا المعنى.

وقد ثبت لفظ «الكامل» فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير: ﴿قل هو الله أحد★ الله الصمد﴾[1] ان الصمد هو المستحق للكمال، وهو السيد الذي كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحكم الذي قد كمل في حكمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الشريف الذي قد كمل في انواع الشرف والسؤدد وهو الله سبحانه وتعالى.

وهذه صفة لا تنبغي إلا له، ليس له كفؤ ولا كمثله شيء. وهكذا سائر صفات الكمال، ولم يعلم أحد من الأمة نازع في هذا المعنى؛ بل هذا المعنى مستقر في فطر الناس؛ بل هم مفطورون عليه، فانهم كما انهم مفطورون على الاقرار بالخالق؛ فإنهم مفطورون على انه أجَلّ واكبر، وأعلى واعلم وأعظم وأكمل من كل شيء.

وقد بينا في غير هذا الموضع ان الاقرار بالخالق وكماله: يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته، وان كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة، وأحوال تعرض لها.

وأما لفظ «الكامل»: فقد نقل الأشعري عن الجبائي انه كان يمنع ان يسمى الله كاملاً، ويقول: الكامل الذي له ابعاض مجتمعة.

وهذا النزاع ان كان في المعنى فهو باطل؛ وان كان في اللفظ فهو نزاع لفظي.

والمقصود هنا: ان ثبوت الكمال له ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل.

وزعمت طائفة من أهل الكلام: كأبي المعالي والرازي، والآمدي وغيرهم: ان ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع، وان نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه إنما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك؛ وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية؛ كالاشعري، والقاضي، وأبي

---

(١) سورة الإخلاص، آية: ١، ٢.

بكر وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة، في اثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالادلة العقلية.

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات على مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناء على نفي الآفات، ونفي الآفات إنما يكون بالاجماع الذي هو دليل سمعي، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام: اعظم من الآيات الدالة على كون الإجماع حجة، فالاعتماد في إثباتها ابتداء على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى وأحرى.

والذي اعتمدوا عليه في النفي، من نفي مسمى التحيز ونحوه ـ مع انه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة؛ ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين ـ هو متناقض في العقل، لا يستقيم في العقل؛ فإنه ما من أحد ينفي شيئاً خوفاً من كون ذلك يستلزم ان يكون الموصوف به جسماً إلا قيل له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه؛ وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما أثبته؛ كالمعتزلة لما اثبتوا انه حي عليم قدير؛ وقالوا: انه لا يوصف بالحياة والعلم، والقدرة والصفات؛ لأن هذه اعراض لا يوصف بها إلا ماهو جسم؛ ولا يعقل موصوف إلا جسم.

فقيل لهم: فأنتم وصفتموه بأنه حي عليم قدير، ولا يوصف شيء بأنه عليم حي قدير إلا ماهو جسم، ولا يعقل موصوف بهذه الصفات إلا ما هو جسم، فما كان جوابكم عن الاسماء كان جوابنا عن الصفات، فإن جاز ان يقال بل يسمى بهذه الاسماء ما ليس بجسم، جاز ان يقال: فكذلك يوصف بهذه الصفات ما ليس بجسم، وان يقال: هذه الصفات ليست اعراضاً، وان قيل: لفظ الجسم مجمل، أو مشترك، وان المسمى بهذه الاسماء لا يجب ان يماثله غيره، ولا ان يثبت له خصائص غيره؛ جاز ان يقال: الموصوف بهذه الصفات لا يجب ان يماثله غيره، ولا ان يثبت له خصائص غيره.

وكذلك إذا قال نفاة الصفات المعلومة بالشرع، أو بالعقل مع الشرع، كالرضا والغضب، والحب، والفرح، ونحو ذلك: هذه الصفات لا تعقل إلا لجسم. قيل لهم هذه بمنزلة الإرادة والسمع، والبصر والكلام، فما لزم في احدهما لزم في الآخر مثله.

وهكذا نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم، إذا قالوا ثبوت هذه الصفات يستلزم كثرة المعاني فيه، وذلك يستلزم كونه جسماً أو مركباً، قيل لهم: هذا كما اثبتم انه موجود واجب قائم بنفســه وانه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ [1] ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق، ونحو ذلك.

فإن قالوا: هذه ترجع إلى معنى واحد، قيل لهم: إن كان هذا ممتنعاً بطل الفرق، وان كان ممكناً أمكن ان يقال في تلك مثل هذه، فلا فرق بين صفة وصفة. والكلام على ثبوت الصفات وبطلان أقوال النفاة مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن نبين ان ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وان نقيض ذلك منتف عنه، فإن الاعتماد في الاثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع؛ دون تلك، خلاف ما قاله هؤلاء المتكلمون.

وجمهور أهل الفلسفة والكلام: يوافقون على ان الكمال لله ثابت بالعقل والفلاسفة تسميه التمام، وبيان ذلك من وجوه:

منها: ان يقال: قد ثبت ان الله قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم بنفسه، خالق بنفسه، إلى غير ذلك من خصائصه. والطريقة المعروفة في وجوب الوجود تقال في جميع هذه المعاني.

فإذا قيل: الوجود إما واجب واما ممكن، والممكن لا بد له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين، فهو مثل ان يقال: الموجود إما قديم وإما حادث، والحادث لا بد له من قديم، فيلزم ثبوت القديم على التقديرين، والموجود اما غني وإما فقير، والفقير لا بد له من الغني، فلزم وجود الغني على التقديرين. والموجود إما قيوم بنفسه وإما غير قيوم، وغير القيوم لا بد له من القيوم؛ فلزم ثبوت القيوم على التقديرين. والموجود إما مخلوق وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق؛ فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق على التقديرين ونظائر ذلك متعددة.

---

(١) في نسخة: «ملذوذ».

ثم يقال: هذا الواجب القديم الخالق إما ان يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص فيه الممكن الوجود ممكناً له، وإما أن لا يكون. والثاني ممتنع؛ لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن؛ فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولى والاحرى؛ فإن كلاهما موجود. والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه.

فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأوْلى؛ لأن ما كان ممكناً لما هو في وجوده ناقص، فلأن يمكن لما هو في وجوده اكمل منه بطريق الأولى، لاسيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه، بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل احق به؛ فلا يثبت للفاضل بطريق الأولى.

ولأن ذلك الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه؛ فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة، والذي عَلَّمَ غيره أولى بالعلم، والذي أحيا غيره أوْلَى بالحياة. والفلاسفة توافق على هذا، ويقولون: كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة والعلة أولى به.

وإذا ثبت إمكان ذلك له؛ فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فإنه واجب له لا يتوقف على غيره، فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير، وذلك الغير إن كان مخلوقاً له لزم الدور القبلي الممتنع؛ فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه، ويمتنع ان يكون كل من الشيئين فاعلاً للآخر، وهذا هو الدور القبلي، فإن الشيء يمتنع ان يكون فاعلاً لنفسه، فلأن يمتنع ان يكون فاعلاً لفاعله بطريق الأولى والأحرى.

وكذلك يمتنع ان يكن كل من الشيئين فاعلاً لما به يصير الآخر فاعلاً ويمتنع أن يكون كل من الشيئين معطياً للآخر كماله؛ فإن معطي الكمال أحق بالكمال؛ فيلزم ان يكون كل منهما أكمل من الآخر، وهذا ممتنع لذاته، فإن كون هذا اكمل يقتضي ان هذا افضل من هذا، وهذا أفضل من هذا، وفضل احدهما يمنع مساواة الآخر له، فلأن يمنع كون الآخر افضل بطريق الأولى.

وأيضاً فلو كان كماله موقوفاً على ذلك الغير: للزم أن يكون كماله موقوفاً على فعله لذلك الغير، وعلى معاونة ذلك الغير في كماله، ومعاونة ذلك الغير في كماله موقوف عليه؛ إذ فعل ذلك الغير، وافعاله موقوفة على فعل المبدع لا تفتقر إلى غيره، فيلزم أن لا يكون كماله موقوفاً على غيره.

فإذا قيل: كماله موقوفاً على مخلوقه: لزم ان لا يتوقف على مخلوقه، وما كان ثبوته مستلزماً لعدمه كان باطلاً من نفسه. وايضاً فذلك الغير كل كمال له فمنه، وهو أحق بالكمال منه، ولو قيل يتوقف كماله عليه لم يكن متوقفاً إلا على ما هو من نفسه، وذلك متوقف عليه لا على غيره.

وإن قيل: ذلك الغير ليس مخلوقاً بل واجباً آخر قديماً بنفسه. فيقال: ان كان احد هذين هو المعطي دون العكس، فهو الرب والآخر عبده.

وان قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال: لزم الدور في التأثير، وهو باطل، وهو من الدور القبلي، لا من الدور المعي الاقتراني؛ فلا يكون هذا كاملاً حتى يجعله الآخر كاملاً، والآخر لا يجعله كاملاً حتى يكون في نفسه كاملا؛ لأن جاعل الكامل كاملاً أحق بالكمال، ولا يكون الآخر كاملاً حتى يجعله كاملاً، فلا يكون واحد منهما كاملاً بالضرورة؛ فإنه لو قيل لا يكون كاملاً حتى يجعل نفسه كاملاً ولا يجعل نفسه كاملاً حتى يكون كاملاً لكان ممتنعاً؛ فكيف إذا قيل حتى يجعل ما يجعله كاملاً كاملاً؟!.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية: لزم التسلسل في المؤثرات وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. فإن تقدير مؤثرات لا تتناهى: ليس فيها مؤثر بنفسه لا يقتضي وجود شيء منها، ولا وجود جميعها، ولا وجود اجتماعها، والمبدع للموجودات لا بد ان يكون موجوداً بالضرورة.

فلو قدر أن هذا كامل فكماله ليس من نفسه بل من آخر، وهلم جرا؛ للزم ان لا يكون لشيء من هذه الأمور كمال؛ ولو قدر ان الأول كامل لزم الجمع بين النقيضين، وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره: كان الكمال له واجباً بنفسه،

وامتنع تخلف شيء من الكمال الممكن عنه؛ بل ما جاز له من الكمال وَجَبَ له، كما أقر بذلك الجمهور: من أهل الفقه والحديث، والتصوف والكلام والفلسفة وغيرهم؛ بل هذا ثابت في مفعولاته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وكان ممتنعاً بنفسه أو ممتنعاً لغيره؛ فما ثم إلا موجود واجب إما بنفسه وإما بغيره، أو معدوم إما لنفسه وإما لغيره، والممكن إن حصل مقتضيه التام: وجب بغيره، وإلا كان ممتنعاً لغيره؛ والممكن بنفسه: إما واجب لغيره، وإما ممتنع لغيره.

وقد بين الله سبحانه انه أحق بالكمال من غيره، وان غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قوله تعالى: ﴿افمن يخلق كمن لا يخلق؟ افلا تَذَكَّرُون﴾ [1] وقد بين ان الخلق صفة كمال، وان الذي يخلق افضل من الذي لا يخلق، وان من عدل هذا بهذا فقد ظلم.

وقال تعالى: ﴿ضرب اللهُ مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء، ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً. هل يستوون؟ الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون!﴾ [2].

فبين ان كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وان القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وانه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله و[ذاك] لما يعبد من دونه.

وقال تعالى: ﴿وضرب الله مثلاً رجلين احدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير. هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم؟﴾ [3].

وهذا مثل آخر. فالأول مثل العاجز عن الكلام، وعن الفعل الذي لا يقدر على شيء. والآخر المتكلم الآمر بالعدل الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في امره مستقيم في فعله.

---

(١) سورة النحل، آية: ١٧.

(٢) سورة النحل، آية: ٧٥.

(٣) سورة النحل، آية: ٧٦.

فبين ان التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً، وقد يكون مذموماً. فالمحمود هو الـذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل.

وقال تعالى: ﴿ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم مما ملكت أَيْمانُكُم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾ (١).

يقول تعالى: إذا كنتم انتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي وانا أحق بالكمال والغنى منكم؟.

وهذا يبين انه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد، وهذا كقوله: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشر به؛ أيمسكه على هُوْنٍ أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون. للذين لا يؤمنون بالآخـرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم. ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. ويجعلون لله ما يكرهون، وتصف ألسنتهم الكذب أنَّ لهم الحسنى لا جرم أنَّ لَهُـمُ النار وانهم مُفْرَطُون﴾ (٢).

حيث كانوا يقولون: الملائكة بنات الله، وهم يكرهون ان يكون لأحدهم بنت فيعدون هذا نقصاً وعيباً.

والرب تعالى أحق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم؛ فإن له المثل الأعلى، فكل كمال ثبت للمخلوق: فالخالق احق بثبوته منه إذ كان مجرداً عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب: فالخالق اولى بتنزيهه عنه.

وقال تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟﴾ (٣) وهذا يبين ان العالم أكمل ممن لا يعلم.

---

(١) سورة الروم، آية: ٢٨.

(٢) سورة النحل، الآيات: ٥٨ ـ ٦٢.

(٣) سورة الزمر، آية: ٩.

وقال تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور، ولا الظل ولا الحرور﴾ [1] فبين ان البصير أكمل، والنور أكمل، والظل اكمل؛ وحينئذ فالمتصف به أولى. ولله المثل الأعلى.

وقال تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار، الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً؟ اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ [2] فدل ذلك على أن عدم التكلم والهداية نقص، وان الذي يتكلم ويهدي: اكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بالكمال.

وقال تعالى: ﴿قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق؟ قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي إلاَّ أن يُهدى؟ فما لكم كيف تحكمون؟﴾ [3] فبين سبحانه بما هو مستقر في الفطر ان الذي يهدي إلى الحق احق بالاتباع ممن لا يهتدي إلا ان يهديه غيره؛ فلزم ان يكون الهادي بنفسه هو الكامل؛ دون الذي لا يهتدي الا بغيره.

وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل، وقال تعالى في الآية الأخرى: ﴿افلا يرون ان لا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً؟﴾ [4] فدل على ان الذي يرجع إليه القول، ويملك الضر والنفع: اكمل منه.

وقال إبراهيم لأبيه: ﴿يا أبت! لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً؟﴾ [5] فدل على ان السميع البصير الغني اكمل، وان المعبود يجب ان يكون كذلك.

ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين ان المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات، وان هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب.

---

(١) سورة فاطر، الآيات: ١٩، ٢٠، ٢١.
(٢) سورة الأعراف، آية: ١٤٨.
(٣) سورة يونس، آية: ٣٥.
(٤) سورة طه، آية: ٨٩.
(٥) سورة مريم، آية: ٤٢.

وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو احق الموجودات بصفات الكمال، وانه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها؛ وهو يذكر ان الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف: فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى، وعاب عابديها.

ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركاً، وعبادة لغير الله؛ إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم انه يسمع أو يبصر، أو يغني عنهم شيئاً.

والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان انه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد: وهما إثبات صفات الكمال رداً على أهل التعطيل، وبيان انه المستحق للعبادة لا إله إلا هو رداً على المشركين.

والشرك في العالم اكثر من التعطيل؛ ولا يلزم من اثبات التوحيد المنافي للاشراك ابطال قول أهل التعطيل؛ ولا يلزم من مجرد الاثبات المبطل لقول المعطلة الرد على المشركين إلا ببيان آخر.

والقرآن يذكر فيه الرد على المعطلة تارة؛ كالرد على فرعون وامثاله؛ ويذكر فيه الرد على المشركين وهذا اكثر، لأن القرآن شفاء لما في الصدور. ومرض الإشراك أكثر في الناس من مرض التعطيل، وايضاً فإن الله سبحانه اخبر ان له الحمد، وانه حميد مجيد، وان له الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم، ونحو ذلك من انواع المحامد.

والحمد نوعان: حمد على إحسانه إلى عباده. وهو من الشكر؛ وحمد لما يستحقه هو بنفسه من نعوت كماله، وهذا الحمد لا يكون إلا على ما هو في نفسه مستحق للحمد،

وإنما يستحق ذلك من هو متصف بصفات الكمال، وهي أمور وجودية، فإن الأمور العدمية المحضة لا حمد فيها، ولا خير ولا كمال.

ومعلوم ان كل ما يحمد فإنما يحمد على ماله من صفات الكمال، فكل ما يحمد به الخلق فهو من الخالق، والذي منه ما يحمد عليه هو أحق بالحمد فثبت انه المستحق للمحامد الكاملة، وهو أحق من كل محمود بالحمد والكمال من كل كامل وهو المطلوب.

فصل

وأما المقدمة الثانية فتقول: لا بد من اعتبار أمرين:

أحدهما: أن يكون الكمال ممكن الوجود.

والثاني: أن يكون سليماً عن النقص؛ فإن النقص ممتنع على الله، لكن بعض الناس قد يسمي ما ليس بنقص نقصاً، فهذا يقال له إنما الواجب اثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص، فإذا سميت أنت هذا نقصاً وقدر ان انتفاءه يمتنع لم يكن نقصه من الكمال الممكن، ولم يكن هذا عند من سماه نقصاً من النقص الممكن انتفاؤه.

فإذا قيل: خلق المخلوقات في الأزل صفة كمال فيجب أن تثبت له، قيل: وجود المخلوقات كلها أو واحد منها يستلزم الحوادث كلها؛ أو واحد منها في الأزل ممتنع. ووجود الحوادث المتعاقبة كلها في آن واحد ممتنع، سواء قدر ذلك الآن ماضياً أو مستقبلاً؛ فضلاً عن أن يكون أزلياً، وما يستلزم الحوادث المتعاقبة يمتنع وجوده في آن واحد، فضلاً عن أن يكون أزلياً، فليس هذا ممكن الوجود فضلاً عن أن يكون كمالا؛ لكن فعل الحوادث شيئاً بعد شيء أكمل من التعطيل عن فعلها بحيث لا يحدث شيئاً بعد أن لم يكن؛ فإن الفاعل القادر على الفعل أكمل من الفاعل العاجز عن الفعل.

فإذا قيل: لا يمكنه احداث الحوادث بل مفعوله لازم لذاته: كان هذا نقصاً بالنسبة إلى القادر الذي يفعل شيئاً بعد شيء، وكذلك إذا قيل: جعل الشيء الواحد متحركاً ساكناً موجوداً معدوماً صفة كمال، قيل هذا ممتنع لذاته.

وكذلك إذا قيل: ابداع قديم واجب بنفسه صفة كمال. قيل: هذا ممتنع لنفسه،

فإن كونه مبدَعاً يقتضي أن لا يكون واجباً بنفسه؛ بل واجباً بغيره؛ فإذا قيل هو واجب موجود بنفسه، وهو لم يوجد إلا بغيره: كان هذا جمعاً بين النقيضين.

وكذلك إذا قيل: الأفعال القائمة والمفعولات المنفصلة عنه ـ إذا كان اتصافه بها صفة كمال فقد فاتته في الأزل؛ وإن كان صفة نقص فقد لزم اتصافه بالنقائص. قيل: الأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته يمتنع أن يكون كل منها أزلياً.

وأيضاً: فلا يلزم أن يكون وجود هذه في الأزل صفة كمال؛ بل الكمال أن توجد حيث اقتضت الحكمة وجودها.

وأيضاً: فلو كانت أزلية لم تكن موجودة شيئاً بعد شيء.

فقول القائل: فيما حقه أن يوجد شيئاً بعد شيء فينبغي أن يكون في الأزل: جمع بين النقيضين. وأمثال هذا كثير. فلهذا قلنا الكمال الممكن الوجود؛ فما هو ممتنع في نفسه فلا حقيقة له؛ فضلاً عن أن يقال: هو موجود. أو يقال: هو كمال للموجود.

وأما الشرط الآخر وهو قولنا: الكمال الذي لا يتضمن نقصاً ـ على التعبير بالعبارة السديدة ـ أو الكمال الذي لا يتضمن نقصاً يمكن انتفاؤه ـ على عبارة من يجعل ما ليس بنقص نقصاً. فاحترز عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالاضافة إلى الخالق لاستلزامه نقصاً ـ كالأكل والشرب مثلاً. فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان: أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب، لأن قوامه بالأكل والشرب.

فإذا قدر غير قابل له: كان ناقصاً عن القابل لهذا الكمال؛ لكن هذا يستلزم حاجة الآكل والشارب إلى غيره، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب، وهو مستلزم لخروج شيء منه، كالفضلات، وما لا يحتاج إلى دخول شيء فيه أكمل ممن يحتاج إلى دخول شيء فيه، وما يتوقف كماله على غيره انقص مما لا يحتاج في كماله إلى غيره، فإن الغني عن شيء أعلى من الغني به. والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره.

ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لامكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً لفقره المنافي لغناه.

فصل

إذا تبين هذا : تبين أن ما جاء به الرسول هو الحق الذي يدل عليه المعقول، وأن أولى الناس بالحق أتبَعهم له، وأعظمهم له موافقة وهم سلف الأمة وأئمتها الذيـن أثبتوا ما دلّ عليه الكتاب والسنة من الصفات، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات.

فإن الحياة والعلم والقدرة، والسمع والبصر والكلام؛ صفات كمال ممكنة بالضرورة ولا نقص فيها، فإن من اتصف بهذه الصفات فهو أكمل ممن لا يتصف بها؛ والنقص في انتفائها لا في ثبوتها؛ والقابل للاتصاف بها كالحيوان أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها كالجمادات.

وأهل الاثبات يقولون للنفاة: لو لم يتصف بهذه الصفات لاَتَّصف بأضدادها من الجهل والبكم، والعمى والصمم.

فقال لهم النفاة: هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل العدم والملكة إنما يلزم من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر إذا كان المحل قابلاً لهما، كالحيوان الذي لا يخلو إما أن يكون أعمى وإما أن يكون بصيراً؛ لأنه قابل لهما، بخلاف الجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا.

فيقول لهم أهل الاثبات: هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال: الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي. ونوع لا يقبله كالجماد. ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل ذلك.

وحينئذ : فالرب ان لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها، وان

يكون القابل لها ـ وهو الحيوان الأعمى الأصم الذي لا يقبل السمع والبصر ـ أكمل منه، فإن القابل للسمع والبصر ـ في حال عدم ذلك ـ أكمل ممن لا يقبل ذلك. فكيف المتصف بها؟! فلزم من ذلك أن يكون مسلوباً لصفات الكمال ـ على قولهم ـ ممتنعاً عليه صفات الكمال. فأنتم فررتم من تشبيهه بالأحياء: فشبهتموه بالجمادات، وزعمتم انكم تنزهونه عن النقائص: فوصفتموه بما هو أعظم النقص.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التفريق بين السلب والايجاب، وبين العدم والملكة: أمر اصطلاحي؛ وإلا فكل ما ليس بحي فإنه يسمى ميتاً كما قال تعالى: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يُخْلَقون.أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ [1].

الوجه الثالث: أن يقال: نفس سلب هذه الصفات نقص، وان لم يقدر هناك ضد ثبوتي، فنحن نعلم بالضرورة ان ما يكون حياً علماً قديراً، متكلماً سميعاً بصيراً: أكمل ممن لا يكون كذلك، وان ذلك لا يقال سميع ولا أصم كالجماد، وإذا كان مجرد اثبات هذه الصفات من الكمال، ومجرد سلبها من النقص: وجب ثبوتها لله تعالى؛ لأنه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه بحال؛ بل النقص في عدمه.

وكذلك إذا قدرنا موصوفين بهذه الصفات:

أحدهما: يقدر على التصرف بنفسه؛ فيأتي ويجيء، وينزل ويصعد، ونحو ذلك من أنواع الأفعال القائمة به.

والآخر: يمتنع ذلك منه، فلا يمكن أن يصدر منه شيء من هذه الأفعال: كان هذا القادر على الأفعال التي تصدر عنه أكمل ممن يمتنع صدورها عنه.

وإذا قيل قيام هذه الأفعال يستلزم قيام الحوادث به: كان كما إذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به.

ولفظ الأعراض، والحوادث لفظان مجملان، فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من

---

(١) سورة النحل، آية: ٢٠، ٢١.

أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات، كما يقال: فلان قد عرض له مرض شديد، وفلان قد أحدث حدثاً عظيماً.

كما قال النبي ﷺ: **«إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»** [1].

وقال: «لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً» [2].

وقال: «إذا أحدث أحدكم فلا يصلي حتى يتوضأ» [3].

ويقول الفقهاء: الطهارة نوعان: طهارة الحدث، وطهارة الخبث.

ويقول أهل الكلام: اختلف الناس في أهل الأحداث من أهل القبلة: كالربا والسرقة وشرب الخمر. ويقال فلان به عارض من الجن، وفلان حدث له مرض. فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها.

وان أريد بالاعراض والحوادث اصطلاح خاص، فانما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام، وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم؛ لا لغة القرآن ولا غيره؛ ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم؛ بل مبتدعو هذا الاصطلاح: هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الداخلين في ذم النبي ﷺ.

وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح، وتسمية هذه أعراضاً وحوادث: لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها. أو يمكنه ذلك ولا يتصف به.

وأيضاً فإذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم؛ كالعلم والقدرة، والفعل والبطش، والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث: كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات: أكمل من الجمادات.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها، والآخر لا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص؛ فلا يحب لا هذا ولا هذا، ولا يرضى لا هذا ولا هذا، ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا: كان الأول أكمل من الثاني.

ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المحسنين، والمتقين، والصابرين، والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهذه كلها صفات كمال.

وكذلك إذا قدر اثنان: أحدهما يبغض المتَّصفَ بضد الكمال، كالظلم والجهل والكذب، ويغضب على من يفعل ذلك، والآخر لا فرق عنده بين الجاهل الكاذب الظالم وبين العالم الصادق العادل، لا يبغض لا هذا ولا هذا، ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا: كان الأول أكمل.

وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه، ويقبل بوجهه. والآخر لا يمكنه ذلك: اما لامتناع أن يكون له وجه ويدان، واما لامتناع الفعل والاقبال عليه باليدين والوجه: كان الأول أكمل.

فالوجه واليدان: لا يعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك، ووجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه، وهو ممدوح به لا مذموم، كوجه النهار ووجه الثوب، ووجه القوم، ووجه الخيل، ووجه الرأي، وغير ذلك؛ وليس الوجه المضاف إلى غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال، سواء قدر الاستعمال حقيقة أو مجازاً.

فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه. قيل: من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء، وبيديه إذا شاء: هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه، ولا يمكنه أن يفعل باليد.

ولهذا كان الانسان أكمل من الجمادات التي تفعل بقوى فيها، كالنار والماء، فإذا قدر اثنان أحدهما لا يمكنه الفعل إلا بقوة فيه، والآخر يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه فهذا أكمل. فإذا قدر آخر يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء فهو أكمل وأكمل!!

وأما صفات النقص فمثل النوم، فإن الحي اليقظان أكمل من النائم والوسنان. والله

لا تأخذه سنة ولا نوم، وكذلك من يحفظ الشيء بلا اكتراث أكمل ممن يكرثه ذلك. والله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض، ولا يؤوده حفظهما.

وكذلك من يفعل ولا يتعب: أكمل ممن يتعب. والله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسه من لغوب.

ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل، والقدرة دون العجز، والحياة دون الموت، والسمع والبصر والكلام دون الصمم والعمى والبكم، والضحك دون البكاء، والفرح دون الحزن..

وأما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب: فهو أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضا والحب، دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض.

ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع، ويخفض ويرفع، ويَعِزُّ ويُذِلُّ: أكمل من اتصافه بمجرد الاعطاء، والاعزاز والرفع؛ لأن الفعل الآخر ـ حيث يقتضي الحكمة ذلك ـ أكمل مما لا يفعل إلا أحد النوعين ويخل بالآخر في المحل المناسب له، ومن اعتبر هذا الباب وجده على قانون الصواب، والله الهادي لأولي الألباب.

فصل

واما قول ملاحدة المتفلسفة وغيرهم: إن اتصافه بهذه الصفات إن أوجب له كمالاً فقد استكمل بغيره، فيكون ناقصاً بذاته، وإن أوجب له نقصاً لم يجز اتصافه بها. فيقال: قد تقدم ان الكمال المعين هو الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه.

وحينئذ فقول القائل يكون ناقصاً بذاته، إن أراد به أن يكون بدون هذه الصفات ناقصاً فهذا حق؛ لكن من هذا فررنا، وقدرنا انه لا بد من صفات الكمال والا كان ناقصاً.

وان أراد به أنه انما صار كاملاً بالصفات التي اتصف بها فلا يكون كاملاً بذاته المجردة عن هذه الصفات. فيقال أولاً: هذا انما يتوجه انه لو أمكن وجود ذات مجردة عن هذه الصفات، أو أمكن وجود ذات كاملة مجردة عن هذه الصفات، فإذا كان أحد هذين ممتنعاً امتنع كماله بدون هذه الصفات، فكيف إذا كان كلاهما ممتنعاً؟ فإن وجود ذات كاملة بدون هذه الصفات ممتنع، فإنا نعلم بالضرورة ان الذات التي لا تكون حَيَّـةً عليمـة، قديرة سميعة بصيرة متكلمة: ليست أكمل من الذات التي تكون حية عليمة، سميعة بصيرة متكلمة.

وإذا كان صريح العقل يقضي بأن الذات المسلوبة هذه الصفات ليست مثل الذات المتصفة؛ فضلاً عن أن تكون أكمل منها، ويقضي بأن الذات المتصفة بها أكمل: علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات، فإن قيل بعد ذلك لا تكون ذاته ناقصة مسلوبة الكمال إلا بهذه الصفات. قيل: الكمال بدون هذه الصفات ممتنع، وعدم الممتنع ليس نقصاً، وانما النقص عدم ما يمكن.

وأيضاً فإذا ثبت انه يمكن اتصافه بالكمال، وما اتصف به وجب له، وامتنع تجرد ذاته عن هذه الصفات؛ فكان تقدير ذاته منفكة عن هذه الصفات تقديراً ممتنعاً.

وإذا قدر للذات تقدير ممتنع، وقيل انها ناقصة بدونه: كان ذلك مما يدل على امتناع ذلك التقدير؛ لا على امتناع نقيضه، كما لو قيل: إذا مات كان ناقصاً فهذا يقتضي وجوب كونه حياً، كذلك إذا كان تقدير ذاته خالية عن هذه الصفات يوجب أن تكون ناقصة: كان ذلك مما يستلزم أن يوصف بهذه الصفات.

وأيضاً فقول القائل: اكتمل بغيره ممنوع؛ فانا لا نطلق على صفاته انها غيره، ولا انها ليست غيره؛ على ما عليه أئمة السلف: كالإمام أحمد بن حنبل، وغيره، وهو اختيار حذاق المثبتة؛ كابن كلاب وغيره.

ومنهم من يقول: أنا لا أطلق عليها أنها ليست هي هو، ولا أطلق عليها أنها ليست غيره، ولا أجمع بين السلبين فأقول لا هي هو ولا هي غيره. وهو اختيار طائفة من المثبتة كالأشعري؛ وأظن أن قول أبي الحسن التميمي هو هذا أو ما يشبه هذا.

ومنهم من يجوز اطلاق هذا السلب وهذا السلب: في اطلاقهما جميعاً، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى.

ومنشأ هذا أن لفظ الغير يراد به المغاير للشيء، ويراد به ما ليس هو إياه، وكأنَّ في اطلاق الألفاظ المجملة ايهام لمعاني فاسدة.

ونحن نجيب بجواب علمي فنقول: قول القائل: يتكمل بغيره. أيريد به بشيء منفصل عنه أم يريد بصفة لوازم ذاته؟ أما الأول فممتنع. وأما الثاني فهو حق، ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها؛ كما لا يمكن وجودها بدونه، وهذا كمال بنفسه لا بشيء مباين لنفسه.

وقد نصّ الأئمة ـ كأحمد بن حنبل وغيره ـ وأئمة المثبتة كأبي محمد بن كلاب

وغيره، على أن القائل إذا قال: الحمدلله. أو قال: دعوت الله وعبدته. أو قال: بالله. فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته؛ وليست صفاته زائدة على مسمى أسمائه الحسنى.

وإذا قيل: هل صفاته زائدة على الذات أم لا؟ قيل: إن أريد بالذات المجردة التي يُقِرُّ بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها، وإن أريد بالذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكـون موجودة إلا بصفاتها اللازمة. والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات، وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها عن الصفات.

فصل

وأما قول القائل: لو قامت به صفات وجودية لكان مفتقراً إليها وهي مفتقرة إليه، فيكون الرب مفتقراً الى غيره، فهو من جنس السؤال الأول.

فيقال أولاً: قول القائل: « لو قامت به صفات وجودية لكان مفتقراً إليها » يقتضي امكان جوهر تقوم به الصفات، وامكان ذات لا تقوم بها الصفات؛ فلو كان أحدهما ممتنعاً لبطل هذا الكلام، فكيف إذا كان كلاهما ممتنعاً؟ فإن تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات انما يمكن في الذهن لا في الخارج، كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج.

ولفظ « ذات » تأنيث ذو، وذلك لا يستعمل إلا فيما كان مضافاً إلى غيره، فهم يقولون: فلان ذو علم وقدرة، ونفس ذات علم وقدرة. وحيث جاء في القرآن أو لغة العرب لفظ « ذو » ولفظ « ذات » لم يجيء إلا مقروناً بالاضافة كقوله: ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ [1] وقوله: ﴿عليم بذات الصدور﴾ [2].

وقول خبيب رضي الله عنه:

وذلك في ذات الإله....

ونحو ذلك.

لكن لما صار النظار يتكلمون في هذا الباب قالوا: إنه يقال انها ذات علم وقدرة، ثم انهم قطعوا هذا اللفظ عن الاضافة وعرَّفوه؛ فقالوا: الذات وهي لفظ مُوَلَّد ليس من

---

(١) سورة الأنفال، آية: ١.

(٢) سورة لقمان، آية: ٢٣.

لفظ العرب العرباء، ولهذا أنكره طائفة من أهل العلم؛ كأبي الفتح بن برهان، وابن الدهان وغيرهما، وقالوا: ليست هذه اللفظة عربية ورد عليهم آخرون كالقاضي وابن عقيل وغيرهما.

وفصل الخطاب: انها ليست من العربية العرباء، بل من المولدة كلفظ الموجود ولفظ الماهية والكيفية ونحو ذلك، فهذا اللفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذات إليها، فيقال: ذات علم وذات قدرة وذات كلام والمعنى كذلك، فانه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً؛ بل فرض هذا في الخارج كفرض عَرَضٍ يقوم بنفسه لا بغيره.

ففرض عرض قائم بنفسه لا صفة له، كفرض صفة لا تقوم بغيرها، وكلاهما ممتنع، فما هو قائم بنفسه فلا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه متصف به.

ولهذا سلم المنازعون أنهم لا يعلمون قائماً بنفسه لا صفة له، سواء سموه جوهراً أو جسماً أو غير ذلك، ويقولون: وجود جوهر مُعَرًّى عن جميع الأعراض ممتنع، فمن قدر إمكان موجود قائم بنفسه لا صفة له فقد قدر ما لا يعلم وجوده في الخارج ولا يعلم إمكانه في الخارج، فكيف إذا علم انه ممتنع في الخارج عن الذهن.

وكلام نفاة الصفات جميعه يقتضي أن ثبوته ممتنع، وإنما يمكن فرضه في العقل، فالعقل يقدره في نفسه، كما يقدر ممتنعات، لا يعقل وجودها في الوجود ولا إمكانها في الوجود.

وأيضاً فالرب تعالى إذا كان اتصافه بصفات الكمال ممكناً ـ وما أمكن له وجب ـ امتنع أن يكون مسلوباً صفات الكمال، ففرض ذاته بدون صفاته اللازمة الواجبة له فرض ممتنع.

وحينئذ فإذا كان فرض عدم هذا ممتنعاً عموماً وخصوصاً: فقول القائل: يكون مفتقراً إليها. وتكون مفتقرة إليه، إنما يعقل مثل هذا في شيئين. يمكن وجود كل واحد منهما دون الآخر، فإذا امتنع هذا بطل هذا التقدير.

ثم يقال له: ما تعني بالافتقار؟ اتعني أن الذات تكون فاعلة للصفات مبدعة لها أو بالعكس؟ ام تعني التلازم وهو أن لا يكون احدهما إلا بالآخر؟ فإن عنيت افتقار المفعول إلى الفاعل فهذا باطل، فإن الرب ليس بفاعل لصفاته اللازمة له، بل لا يلزمه شيء معين من أفعاله ومفعولاته. فكيف تجعل صفاته مفعولة له، وصفاته لازمة لذاته ليست من مفعولاته؟ وإن عنيت التلازم فهو حق.

وهذا كما يقال: لا يكون موجوداً، إلا أن يكون قديماً واجباً بنفسه ولا يكون عالماً قادراً إلا أن يكون حياً، فإذا كانت صفاته ملازمة لذاته كان ذلك أبلغ في الكمال من جواز التفريق بينهما فإنه لو جاز وجوده بدون صفات الكمال: لم يكن الكمال واجباً له، بل ممكناً له؛ وحينئذ فكان يفتقر في ثبوتها له إلى غيره، وذلك نقص ممتنع عليه كما تقدم بيانه؛ فعلم أن التلازم بين الذات وصفات الكمال: هو كمال الكمال.



فصل

وأما القائل: إنها اعراض لا تقوم إلا بجسم مركب، والمركب ممكن محتاج، وذلك عين النقص. فللمثبتة للصفات في إطلاق لفظ العرض على صفاته ثلاث طرق:

منهم: من يمنع أن تكون أعراضاً: ويقول: بل هي صفات وليست أعراضاً، كما يقول ذلك الأشعري، وكثيز من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيره.

ومنهم: من يطلق عليها لفظ الأعراض كهشام وابن كرام وغيرهما.

ومنهم: من يمتنع من الإثبات والنفي، كما قالوا في لفظ الغير، وكما امتنعوا عن مثل ذلك في لفظ الجسم ونحوه، فإن قول القائل: العلم عرض، بدعة، وقوله: ليس بعرض، بدعة، كما ان قوله: الرب جسم، بدعة، وقوله: ليس بجسم، بدعة.

وكذلك أيضاً لفظ «الجسم» يراد به في اللغة: البدن والجسد، كما ذكر ذلك الأصمعي وأبو زيد، وغيرهما من أهل اللغة.

وأما أهل الكلام فمنهم من يريد به المركب، ويطلقه على الجوهر الفرد بشرط التركيب، أو على الجوهرين، أو على أربعة جواهر، أو ستة، أو ثمانية، أو ستة عشر، أو اثنين وثلاثين، أو المركب من المادة والصورة.

ومنهم: من يقول: هو الموجود أو القائم بنفسه.

وعامة هؤلاء وهؤلاء يجعلون المشار إليه، متساوياً في العموم والخصوص، فلما كان اللفظ قد صار يفهم منه معان بعضها حق وبعضها باطل: صار مجملا.

وحينئذ فالجواب العلمي: أن يقال: اتعني بقولك إنها اعراض أنها قائمة بالذات

أو صفة للذات ونحو ذلك من المعاني الصحيحة؟ أم تعني بها أنها آفات ونقائص؟ أم تعني بها أنها تعرض وتزول ولا تبقى زمانين؟ فإن عنيت الأول فهو صحيح، وإن عنيت الثاني فهو ممنوع، وإن عنيت الثالث فهذا مبني على قول من يقول: العرض لا يبقى زمانين. فمن قال ذلك وقال: هي باقية، قال: لا اسميها اعراضاً، ومن قال بل العرض يبقى زمانين لم يكن هذا مانعاً من تسميتها اعراضاً.

وقولك: العرض لا يقوم إلا بجسم. فيقال لك هو حي، عليم قدير عندك. وهذه الأسماء لا يسمى بها إلا جسم، كما أن هذه الصفات التي جعلتها اعراضاً لا يوصف بها إلا جسم، فما كان جوابك عن ثبوت الأسماء: كان جواباً لأهل الإثبات عن إثبات الصفات.

ويقال له: ما تعني بقولك: هذه الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم؟ أتعني بالجسم المركب الذي كان مفترقاً فاجتمع؟ أو ما ركبه مركب فجمع أجزاءه؟ أو ما أمكن تفريقه وتبعيضه وانفصال بعضه عن بعض ونحو ذلك؟ أم تعني به ما هو مركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة؟ أو تعني به ما يمكن الإشارة إليه؟ أو ما كان قائماً بنفسه؟ أو ما هو موجود؟.

فإن عنيت الأول لم نسلم أن هذه الصفات التي سميتها اعراضاً لا تقوم إلا بجسم بهذا التفسير.

وإن عنيت به الثاني لم نسلم امتناع التلازم؛ فإن الرب تعالى موجود قائم بنفسه، مشار إليه عندنا، فلا نسلم انتفاء التلازم على هذا التقدير.

وقول القائل: المركب ممكن، إن أراد بالمركب: المعاني المتقدمة، مثل كونه كان مفترقاً فاجتمع، أو ركبه مركب أو يقبل الانفصال: فلا نسلم المقدمة الأولى التلازمية، وإن عنى به ما يشار إليه أو ما يكون قائماً بنفسه موصوفاً بالصفات فلا نسلم انتفاء الثانية، فالقول بالأعراض مركب من مقدمتين: تلازمية، واستثنائية بألفاظ مجملة؛ فإذا استفصل عن المراد حصل المنع والإبطال لأحدهما أو لكليهما، وإذا بطلت إحدى المقدمتين على كل تقدير بطلت الحجة.

★ ★ ★

فصل

واما قول القائل: لو قامت به الأفعال لكان محلاً للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالاً لم يجز وصفه به.

فيقال:

أولاً: هذا معارض بنظيره من الحوادث التي يفعلها، فإن كليهما حادث بقدرته ومشيئته، وإنما يقترنان في المحل. وهذا التقسيم وارد على الجهتين.

وإن قيل في الفرق: المفعول لا يتصف به، بخلاف الفعل القائم به قيل في الجواب: بل هم يصفونه بالصفات الفعلية، ويقسمون الصفات إلى نفسية وفعلية؛ فيصفونه بكونه خالقاً ورازقاً بعد أن لم يكن كذلك، وهذا التقسيم وارد عليهم.

وقد أورده عليهم الفلاسفة في مسألة حدوث العالم فزعموا أن صفات الأفعال ليست صفة كمال ولا نقص.

فيقال لهم: كما قالوا لهؤلاء في الأفعال التي تقوم به، انها ليست كمالاً ولا نقصاً.

فإن قيل: لا بد أن يتصف إمَّا بنقص أو بكمال.

قيل: لابد أن يتصف من الصفات الفعلية إمَّا بنقص وإمَّا بكمال، فإن جاز ادعاء خلو احدهما عن القسمين أمكن الدعوى في الآخر مثله، وإلا فالجواب مشترك.

وأما المتفلسفة فيقال لهم: لا تحله الحوادث، ولا يزال مَحَلاًّ للحوادث عندكم، فليس القدم مانعاً من ذلك عندكم، بل عندكم هذا هو الكمال الممكن الذي لا يمكن غيره، وإنما نفوه عن واجب الوجود؛ لظنهم عدم اتصافه به.

وقد تقدم التنبيه على إبطال قولهم في ذلك، لاسيا وما قامت به الحوادث المتعاقبة يمتنع وجوده عن علة تامة، أزلية موجبة لمعلولها؛ فإن العلة التامة الموجبة يمتنع أن يتأخر عنها معلولها، أو شيء من معلولها، ومتى تأخر عنها شيء من معلولها كانت علة له بالقوة لا بالفعل، واحتاج مصيرها علة بالفعل إلى سبب آخر؛ فإن كان المخرج لها من القوة إلى الفعل هو نفسه: صار فيه ما هو بالقوة وهو المخرج له إلى الفعل؛ وذلك يستلزم أن يكون قابلاً أو فاعلاً، وهم يمنعون ذلك لامتناع الصفات التي يسمونها التركيب.

وإن كان المخرج له غيره كان ذلك ممتنعاً بالضرورة والاتفاق؛ لأن ذلك ينافي وجوب الوجود؛ ولأنه يتضمن الدور المعي والتسلسل في المؤثرات؛وإن كان هو الذي صار فاعلاً للمعين بعد أن لم يكن امتنع أن يكون علة تامة أزلية، فقدم شيء من العالم يستلزم كونه علة تامة في الأزل، وذلك يستلزم أن لا يحدث عنه شيء بواسطة وبغير واسطة، وهذا مخالف للمشهود.

ويقال ثانياً: في إبطال قول من جعل حدوث الحوادث ممتنعاً: ـ هذا مبني على تجدد هذه الأمور بتجدد الإضافات، والأحوال والأعدام؛ فإن الناس متفقون على تجدد هذه الأمور. وفرق الآمدي بينهما من جهة اللفظ، فقال: هذه حوادث وهذه متجددات، والفروق اللفظية، لا تؤثر في الحقائق العلمية.

فيقال: تجدد هذه المتجددات ان أوجب له كمالاً فقد عدمه قبله وهو نقص وإن أوجب له نقصاً لم يجز وصفه به.

ويقال ثالثاً: الكمال الذي يجب اتصافه به هو الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الذي يتصف به موجود، والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيئته يمتنع وجودها جميعاً في الأزل؛ فلا يكون انتفاؤها في الأزل نقصاً؛ لأن انتفاء الممتنع ليس بنقص.

ويقال رابعاً: إذا قدر ذات تفعل شيئاً بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها، وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئاً؛ بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية. فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة. وأما وجودها بحسب الإمكان فهو الكمال.

ويقال خامساً: لا نسلم أن عدم هذه مطلقاً نقص ولا كمال، ولا وجودها مطلقاً نقص ولا كمال؛ بل وجودها في الوقت الذي اقتضته مشيئته وقدرته وحكمته، هو الكمال، ووجودها بدون ذلك نقص، وعدمها مع اقتضاء الحكمة عدمها كمال ووجودها حيث اقتضت الحكمة وجودها هو الكمال.

وإذا كان الشيء الواحد يكون وجوده تارة كمالاً وتارة نقصاً، وكذلك عدمه. بطل التقسيم المطلق، وهذا كما ان الشيء يكون رحمة بالخلق إذا احتاجوا إليه، كالمطر. ويكون عذاباً إذا ضرهم، فيكون إنزاله لحاجتهم رحمة وإحساناً، والمحسن الرحيم متصف بالكمال، ولا يكون عدم إنزاله ـ حيث يضرهم ـ نقصاً، بل هو أيضاً رحمة وإحسان فهو محسن بالوجود حين كان الوجود رحمة، وبالعدم حين كان العدم رحمة.



فصل

وأما نفي النافي للصفات الخبرية الْمُعَيَّنة؛ فلاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار: فقد تقدم جواب نظيره، فإنه إن أُرِيدَ بالتركيب ما هو المفهوم منه في اللغة أو في العرف العام، أو عرف بعض الناس ـ وهو ماركبه غيره ـ أو كان متفرقاً فاجتمع، أو ما جمع الجواهر الفردة أو المادة والصورة، أو ما أمكن مفارقة بعضه لبعض، فلا نسلم المقدمة الأولى، ولا نسلم ان إثبات الوجـه واليد مستلزم للتركيب بهذا الاعتبار.

وإن أريد به التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه، وأنَّ هذا ليس هذا: فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية، المعلومة بالعقل، كالعلم والقدرة، والسمع والبصر، فإن الواحدة من هذه الصفات ليست هي الأخرى؛ بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى، وان كانتا متلازمتين يوصف بهما موصوف واحد. ونحن نعقل هذا في صفات المخلوقين، كأبعاض الشمس واعراضها.

وأيضاً: فإن أريد أنه لا بد من وجودٍ ما: بالحاجة والافتقار إلى مباين له فهو ممنوع، وإن أريد أنه لا بد من وجودٍ ما: هو داخل في مسمى اسمه؛ وأنه يمتنع وجود الواجب بدون تلك الأمور الداخلة في مسمى اسمه: فمعلوم أنه لا بد له من نفسه، فلا بد له مما يدخل في مسماها بطريق الأولى والأحرى.

وإذا قيل: هو مفتقر إلى نفسه لم يكن معناه أن نفسه تفعل نفسه؛ فكذلك ما هو داخل فيها؛ ولكن العبارة موهمة مجملة، فإذا فسر المعنى زال المحذور.

ويقال أيضاً: نحن لا نطلق على هذا اللفظ الغير؛ فلا يلزمه أن يكون محتاجاً إلى

الغير، فهذا من جهة الإطلاق اللفظي؛ وأما من جهة الدليل العلمي فالدليل دل على وجود موجود بنفسه، لا فاعل ولا علة فاعلة، وأنه مستغن بنفسه عن كل ما يباينه.

وأما الوجود الذي لا يكون له صفة، ولا يدخل في مسمى اسمه معنى من المعاني الثبوتية: فهذا إذا ادعى المدعي أنه المعنيُّ بوجوب الوجود وبالغنيّ. قيل له: لكن هـذا المعنى ليس هو مدلول الأدلة؛ ولكن أنت قدرت أن هذا مسمى الأسم، وجعل اللفظ دليلاً على هذا المعنى لا ينفعك إن لم يثبت أن المعنى حق في نفسه، ولا دليل لك على ذلك، بل الدليل يدل على نقيضه.

فهؤلاء عمدوا إلى لفظ الغني والقديم، والواجب بنفسه، فصاروا يحملونها على معاني تستلزم معاني تناقض ثبوت الصفات، وتوسعوا في التعبير، ثم ظنوا أن هذا الذي فعلوه هو موجب الأدلة العقلية وغيرها. وهذا غلط منهم.

فموجب الأدلة العقلية لا يتلقى من مجرد التعبير، وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب، لا من الوضع المحدث؛ فليس لأحد أن يقول: ان الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني، ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني، هذا من فعل أهل الإلحاد المفترين.

فإن هؤلاء عمدوا إلى معاني ظنوها ثابتة؛ فجعلوها هي معنى الواحد والواجب، والغني والقديم، ونفي المثل؛ ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد، علي، ونحو ذلك من نفي المثل والكفؤ عنه. فقالوا: هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء، وهذا من اعظم الافتراء على الله.

وكذلك المتفلسفة عمدوا إلى لفظ الخالق، والفاعل، والصانع، والمحدث، ونحو ذلك. فوضعوها لمعنى ابتدعوه، وقسموا الحدوث إلى نوعين: ذاتي وزماني. وأرادوا بـالذاتي كون المربوب مقارناً للرب أزلاً وأبداً؛ فإن اللفظ على هذا المعنى لا يعرف في لغة أحد من الأمم؛ ولو جعلوا هذا اصطلاحاً لهم لم ننازعهم فيه؛ لكن قصدوا بذلك التلبيس على الناس، وأنْ يقولوا نحن نقول بحدوث العالم وإن الله خالق له، وفاعل له، وصانع له ونحو ذلك من المعاني التي يعلم بـالاضطـرار انها تقتضي تـأخـر المفعول، لا يطلق على ما كان قديماً بقدم الرب مقارناً له أزلاً وأبداً.

وكذلك فعل من فعل بلفظ المتكلم، وغير ذلك من الأسماء ولو فعل هذا بكلام سيبويه وبقراط: لفسد ما ذكروه من النحو والطب؛ ولو فعل هذا بكلام آحاد العلماء، كمالك والشافعي، وأحمد وأبي حنيفة: لفسد العلم بذلك ولكان ملبوساً عليهم، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين؟.

وهذه طريقة الملاحدة الذين ألحدوا في أسماء الله وآياته، ومن شاركهم في بعض ذلك. مثل قول من يقول: الواحد الذي لا ينقسم، ومعنى قوله: لا ينقسم، أي لا يتميز منه شيء عن شيء، ويقول لا تقوم به صفة. ثم زعموا أن الأحد والواحد في القرآن يراد به هذا.

ومعلوم أن كل ما في القرآن من اسم الواحد والأحد، كقوله تعالى: ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ [١] وقوله: ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره﴾ [٢] وقوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [٣] وقوله: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك﴾ [٤] وقوله: ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾ [٥] وأمثال ذلك يناقض ما ذكروه، فإن هذه الأسماء اطلقت على قائم بنفسه مشار إليه، يتميز منه شيء عن شيء. وهذا الذي يسمونه في اصطلاحهم جسماً.

وكذلك إذا قالوا: الموصوفات تتماثل، والأجسام تتماثل، والجواهر تتماثل، وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [٦] على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث، كان هذا افتراء على القرآن؛ فإن هذا ليس هو المثل في لغة العرب؛ ولا لغة القرآن ولا غيرهما. قال تعالى: ﴿وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا امثالكم﴾ [٧].

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الإنسانية، فكيف يقال: إن لغة العرب توجب ان كل ما يشار إليه مثل كل ما يشار إليه.

---

(١) سورة النساء، آية: ١١.
(٢) سورة القصص، آية: ٢٦.
(٣) سورة الإخلاص، آية: ٤.
(٤) سورة التوبة، آية: ٦.
(٥) سورة المدثر، آية: ١١.
(٦) سورة الشورى، آية: ١١.
(٧) سورة محمد، آية: ٣٨.

وقال تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد* إرم ذات العماد* التي لم يخلق مثلها في البلاد﴾ [1] فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، وكلاهما بلد؛ فكيف يقال إن كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب، حتى يحمل على ذلك قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [2].

وقد قال الشاعر:

ليس كمثل الفتى زهير

وقال:

ما إن كمثلهم في الناس من بشر

ولم يقصد هذا أن ينفي وجود جسم من الأجسام.

وكذلك لفظ التشابه ليس هو التماثل في اللغة قال تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [3] وقال تعالى: ﴿متشابهاً وغير متشابه﴾ [4].

ولم يرد به شيئاً هو مماثل في اللغة، وليس المراد هنا كون الجواهر متماثلة في العقل أو ليست متماثلة؛ فإن هذا مبسوط في موضعه؛ بل المراد أن أهل اللغة التي بها نزل القرآن لا يجعلون مجرد هذا موجباً لإطلاق اسم المثل؛ ولا يجعلون نفي المثل نفياً لهذا، فحمل القرآن على ذلك كذب على القرآن.



(١) سورة الفجر، الآيات: ٦، ٧، ٨.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١٤١.

فصل

وقول القائل: المناسبة لفظ مجمل؛ فإنه قد يراد بها التولد والقرابة، فيقال: هذا نسيب فلان ويناسبه؛ إذا كان بينهما قرابة مستندة إلى الولادة والآدمية، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، ويراد بها المماثلة فيقال: هذا يناسب هذا: أي يماثله. والله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. ويراد بها الموافقة في معنى من المعاني، وضدها المخالفة.

والمناسبة بهذا الاعتبار ثابتة، فإن أولياء الله تعالى يوافقونه فيما يأمر به فيفعلونه، وفيما يحبه فيحبونه، وفيما نهى عنه فيتركونه، وفيما يعطيه فيصيبونه. والله وتر يحب الوتر، جميل يحب الجمال، عليم يحب العلم، نظيف يحب النظافة، محسن يحب المحسنين، مقسط يحب المقسطين، إلى غير ذلك من المعاني: بل هو سبحانه يفرح بتوبة التائب اعظم من فرح الفاقد لراحلته عليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة إذا وجدها بعد اليأس، فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا براحلته، كما ثبت ذلك في الصحاح عن النبي ﷺ.

فإذا أريد بالمناسبة هذا وأمثاله فهذه المناسبة حق، وهي من صفات الكمال كما تقدمت الإشارة إليه، فإن من يحب صفات الكمال اكمل ممن لا فرق عنده بين صفات النقص والكمال؛ أو لا يحب صفات الكمال.

وإذا قدر موجودان:

أحدهما: يحب العلم والصدق والعدل والإحسان ونحو ذلك.

والآخر: لا فرق عنده بين هذه الأمور، وبين الجهل والكذب والظلم ونحو ذلك، لا يحب هذا ولا يبغض هذا، كان الذي يحب تلك الأمور أكمل من هذا.

فدل على ان من جرده عن صفات الكمال، والوجود بأن لا يكون له علم كالجماد، فالذي يعلم أكمل منه؛ ومعلوم ان الذي يحب المحمود ويبغض المذموم: اكمل ممن يحبهما أو يبغضهما.

وأصل هذه المسألة الفرق بين محبة الله ورضاه، وغضبه وسخطه، وبين ارادته، كما هو مذهب السلف والفقهاء واكثر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم، وصار طائفة من القدرية والمثبتين للقدر إلى انه لا فرق بينهما.

ثم قالت القدرية: هو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، ولا يريد ذلك فيكون ما لم يشأ ويشاء ما لم يكن.

وقالت المثبتة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، واذن قد اراد الكفر والفسوق والعصيان، ولم يرده ديناً، أو أراده من الكافر ولم يرده من المؤمن، فهو لذلك يحب الكفر والفسوق والعصيان، ولا يحبه ديناً، ويحبه من الكافر ولا يحبه من المؤمن.

وكلا القولين خطأ مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها؛ فانهم متفقون على انه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وانه لا يكون شيء إلا بمشيئته، ومجمعون على انه لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، وان الكفار يُبَيِّتُون ما لا يرضى من القول، والذين نفوا محبته بنوها على هذا الأصل الفاسد.

فصل

وأما قول القائل: الرحمة ضعف وخور في الطبيعة، وتألم على المرحوم فهذا باطل.

أما أولاً: فلأن الضعف والخور مذموم من الآدميين، والرحمة ممدوحة؛ وقد قال تعالى: ﴿وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾ (١).

وقد نهى الله عباده عن الوهن والحزن؛ فقال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون ان كنتم مؤمنين﴾ (٢).

وندبهم إلى الرحمة.

وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: **«لا تنزع الرحمة إلا من شقي»** (٣).

وقال: «من لا يَرحم لا يُرحم» (٤).

وقال: **«الراحمون يرحمهم الرحمن. ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»** (٥).

ومحال ان يقول: لا ينزع الضعف والخور إلا من شقي؛ ولكن لما كانت الرحمة

---

(١) سورة البلد، آية: ١٧.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٣٩.

(٣) أخرجه أبو داود في الأدب باب ٥٨. والترمذي في البر باب ١٩. وأحمد ٢/٣٠١، ٤٤٢، ٤٦١، ٥٣٩.

(٤) أخرجه البخاري في الأدب باب ١٨، ٢٧، ومسلم في الفضائل حديث ٦٥. وأبو داود في الأدب باب ١٤٥. والترمذي في البر باب ١٢. وأحمد ٢/٢٢٨، ٢٤١، ٢٦٩، ٥١٤.

(٥) أخرجه أبو داود في الأدب باب ٥٨. والترمذي في البر باب ١٩.

تقارن في حق كثير من الناس الضعف والخور - كما في رحمة النساء ونحو ذلك - ظن الغالط انها كذلك مطلقاً.

وأيضاً: فلو قدر انها في حق المخلوقين مستلزمة لذلك لم يجب ان تكون في حق الله تعالى مستلزمة لذلك، كما ان العلم والقدرة؛ والسمع والبصر والكلام فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه.

وكذلك الوجود والقيام بالنفس فينا: يستلزم احتياجاً إلى خالق يجعلنا موجودين، والله منزه في وجوده عما يحتاج إليه وجودنا، فنحن وصفاتنا وافعالنا مقرونون بالحاجة إلى الغير، والحاجة لنا أمر ذاتي لا يمكن ان نخلو عنه وهو سبحانه الغني له امر ذاتي لا يمكن ان يخلو عنه؛ فهو بنفسه حي قيوم واجب الوجود، ونحن بأنفسنا محتاجون فقراء.

فإذا كانت ذاتنا وصفاتنا وافعالنا وما اتصفنا به من الكمال من العلم والقدرة وغير ذلك، هو مقرون بالحاجة والحدوث والامكان: لم يجب ان يكون لله ذات ولا صفات ولا أفعال، ولا يقدر ولا يعلم؛ لكون ذلك ملازماً للحاجة فينا. فكذلك الرحمة وغيرها إذا قدر انها في حقنا ملازمة للحاجة والضعف؛ لم يجب ان تكون في حق الله ملازمة لذلك.

وأيضاً: فنحن نعلم بالاضطرار انا إذا فرضنا موجودين احدهما يرحم غيره، فيجلب له المنفعة ويدفع عنه المضرة؛ والآخر قد استوى عنده هذا وهذا، وليس عنده ما يقتضي جلب منفعة، ولا دفع مضرة: كان الأول اكمل.

فصل

وأما قول القائل: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام فليس بصحيح في حقنا؛ بل الغضب قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده فلا يكون هناك انتقام اصلاً.

وأيضاً: فغليان دم القلب يقارنه الغضب، ليس ان مجرد الغضب هو غليان دم القلب، كما ان الحياء يقارن حمرة الوجه، والوجل يقارن صفرة الوجه؛ لا أنه هو. وهذا لأن النفس إذا قام بها دفع المؤذي فإن استشعرت القدرة فاض الدم إلى خارج فكان منه الغضب، وان استشعرت العجز عاد الدم إلى داخل؛ فاصفر الوجه كما يصيب الحزين.

وأيضاً: فلو قُدِّرَ ان هذا هو حقيقة غضبنا لم يلزم ان يكون غضب الله تعالى مثل غضبنا؛ كما ان حقيقة ذات الله ليست مثل ذاتنا، فليس هو مماثلاً لنا: لا لذاتنا، ولا لأرواحنا، وصفاته كذاته.

ونحن نعلم بالاضطرار انا إذا قدرنا موجودين: احدهما عنده قوة يدفع بها الفساد. والآخر لا فرق عنده بين الصلاح والفساد كان الذي عنده تلك القوة اكمل.

ولهذا يذم من لا غيرة له على الفواحش كالدَّيُّوث، ويذم من لا حمية له يدفع بها الظلم عن المظلومين، ويمدح الذي له غيرة يدفع بها الفواحش، وحمية يدفع بها الظلم؛ ويعلم ان هذا اكمل من ذلك.

ولهذا وصف النبي ﷺ الرب بالأكملية في ذلك، فقال في الحديث الصحيح: «لا

أحد أغْيَرُ من الله من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن» [1] .

وقال: **«اتعجبون من غيرة سعد؟ انا أغير منه والله أغير مني»** [2] .

وقول القائل: ان هذه انفعالات نفسانية.

فيقال: كل ما سوى الله مخلوق منفعل، ونحن وذواتنا منفعلة، فكونها انفعالات فينـا لغيرنا نعجز عن دفعها: لا يوجب ان يكون الله منفعلاً لها عاجزاً عن دفعها، وكان كل ما يجري في الوجود، فإنه بمشيئته وقدرته لا يكون إلا ما يشاء، ولا يشاء إلا ما يكون، له الملك وله الحمد.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/٣٢٦.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح باب ١٠٧، والحدود باب ٤٠، والتوحيد باب ٢٠. ومسلم في اللعان حديث ١٦، ١٧. والدارمي في النكاح باب ٣٧. وأحمد ٤/٢٤٨.

فصل

وقول القائل: ان الضحك خفة روح ليس بصحيح؛ وإن كان ذلك قد يقارنه.

ثم قول القائل: خفة الروح. إن اراد به وصفاً مذموماً فهذا يكون لما لا ينبغي ان يضحك منه، وإلا فالضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قدر حيان احدهما يضحك مما يضحك منه؛ والآخر لا يضحك قط، كان الأول أكمل من الثاني.

ولهذا قال النبي ﷺ: **«ينظر إليكم الرب قنطين فيظل يضحك، يعلم ان فرجكم قريب»**.

فقال له أبو رزين العقيلي: يا رسول الله! أَوَ يضحك الرب؟! قال: **«نعم»** قال: لن نعدم من رب يضحك خيراً. فجعل الاعرابي العاقل - بصحة فطرته - ضحكه دليلاً على إحسانه وإنعامه؛ فدل على ان هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود، وانه من صفات الكمال، والشخص العبوس الذي لا يضحك قط هو مذموم بذلك، وقد قيل في اليوم الشديد العذاب: إنه ﴿يوماً عبوساً قمطريراً﴾[1].

وقد روي: ان الملائكة قالت لآدم: «حياك الله وبياك» أي: أضحكك.

والإنسان حيوان ناطق ضاحك؛ وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال، فكما ان النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال، فمن يتكلم اكمل ممن لا يتكلم، ومن يضحك اكمل ممن لا يضحك، وإذا كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله

---

(١) سورة الإنسان، آية: ١٠.

منزه عن ذلك، وذلك الأكثر مختص لا عام، فليس حقيقة الضحك مطلقاً مقرونة بالنقص، كما ان ذواتنا وصفاتنا مقرونة بالنقص، ووجودنا مقرون بالنقص، ولا يلزم ان يكون الرب مُوجَداً وان لا تكون له ذات.

ومن هنا ضلت القرامطة الغلاة: كصاحب الإقليد وامثاله، فأرادوا ان ينفوا عنه كل ما يعلمه القلب، وينطق به اللسان، من نفي واثبات، فقالوا: لا نقول موجود ولا لا موجود، ولا موصوف ولا لا موصوف؛ لما في ذلك - على زعمهم - من التشبيه، وهذا يستلزم ان يكون ممتنعاً، وهو مقتضى التشبيه بالممتنع، والتشبيه الممتنع على الله ان يشارك المخلوقات في شيء من خصائصها، وان يكون مماثلاً لها في شيء من صفاته، كالحياة والعلم والقدرة، فإنه وان وصف بها فلا تماثل صفة الخالق صفة المخلوق، كالحدوث والموت، والفناء والامكان.

فصل

وأما قوله: التعجب استعظام للمتعجب منه.

فيقال: نعم. وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب، وقد يكون لما خرج عن نظائره، والله تعالى بكل شيء عليم، فلا يجوز عليه ان لا يعلم سبب ما تعجب منه؛ بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له. والله تعالى يعظم ما هو عظيم؛ إما لعظمة سببه أو لعظمته.

فإنه وصف بعض الخير بأنه عظيم. ووصف بعض الشر بأنه عظيم، فقال تعالى: ﴿رب العرش العظيم﴾ (١) وقال: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ (٢). وقال: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم واشد تثبيتاً* وإذاً لأتيناهم من لَدُنَّا أجراً عظيماً﴾ (٣). وقال: ﴿ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ (٤). وقال: ﴿ان الشرك لظلم عظيم﴾ (٥).

ولهذا قال تعالى: ﴿بل عجبتُ ويسخرون﴾ (٦) على قراءة الضم، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٩.

(٢) سورة الحجر، آية: ٨٧.

(٣) سورة النساء، آية: ٦٦، ٦٧.

(٤) سورة النور، آية: ١٦.

(٥) سورة لقمان، آية: ١٣.

(٦) سورة الصافات، آية: ١٢.

وقال النبيّ ﷺ للذي آثر هو وامرأته ضيفهما: «**لقد عجب الله**» وفي لفظ في الصحيح: «**لقد ضحك الله الليلة من صنعكما البارحة**»[1].

وقال: «**ان الرب ليعجب من عبده إذا قال رب اغفر لي فإنه لا يغفّر الذنوب إلا أنت. يقول علم عبدي انه لا يغفر الذنوب إلا أنا**»[2].

وقال: «**عجب ربك من شاب ليست له صبوة**»[3].

وقال: «**عجب ربك من راعي غنم على رأس شظية يؤذن ويقيم فيقول الله انظروا إلى عبدي**»[4] أو كما قال. ونحو ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١٥١/٤.

(٤) أخرجه النسائي في الأذان باب ٢٦. وأبو داود في السفر باب ٣. والإمام أحمد في المسند ١٤٥/٤، ١٥٧.

فصل

وأما قول القائل: لو كان في ملكه ما لا يريده لكان نقصاً. وقول الآخر: لو قدر وعذب لكان ظلماً، والظلم نقص.

فيقال: أما المقالة الأولى فظاهرة: فإنه إذا قدر انه يكون في ملكه ما لا يريده وما لا يقدر عليه؛ وما لا يخلقه ولا يحدثه لكان نقصاً من وجوه:

أحدها: ان انفراد شيء من الأشياء عنه بالإحداث نقص لو قدر انه في غير ملكه فكيف في ملكه؟ فإنا نعلم انا إذا فرضنا اثنين: احدهما يحتاج إليه كل شيء، ولا يحتاج إلى شيء، والآخر يحتاج إليه بعض الأشياء، ويستغني عنه بعضها: كان الأول اكمل، فنفس خروج شيء عـن قدرته وخلقه نقص، وهذه دلائل الوحدانية، فإن الاشتراك نقص بكل من المشتركين، وليس الكمال المطلق إلا في الوحدانية.

فإنا نعلم أن من قدر بنفسه كان اكمل ممن يحتاج إلى معين، ومن فعل الجميع بنفسه فهو اكمل ممن له مشارك ومعاون على فعل البعض، ومن افتقر إليه كل شيء فهو اكمل ممن استغنى عنه بعض الأشياء.

ومنها ان يقال: كونه خالقاً لكل شيء وقادراً على كل شيء: اكمل من كونه خالقاً للبعض وقادراً على البعض.

والقدرية لا يجعلونه خالقاً لكل شيء، ولا قادراً على كل شيء.

والمتفلسفة القائلون بأنه علة غائية شر منهم، فإنهم لا يجعلونه خالقاً لشيء من حوادث العالم ـ لا لحركات الأفلاك ولا غيرها من المتحركات، ولا خالقاً لما يحدث

بسبب ذلك، ولا قادراً على شيء من ذلك، ولا عالماً بتفاصيل ذلك، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن، يتنزل الأمر بينهن؛ لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علماً﴾[1] وهؤلاء ينظرون في العالم ولا يعلمون ان الله على كل شيء قدير، ولا ان الله قد احاط بكل شيء علماً.

ومنها أنا إذا قدرنا مالكين:

أحدهما: يريد شيئاً فلا يكون ويكون ما لا يريد.

والآخر: لا يريد شيئاً إلا كان ولا يكون إلا ما يريد، علمنا بالضرورة ان هذا أكمل.

وفي الجملة قول المثبتة للقدرة يتضمن انه خالق كل شيء، وربه ومليكه وانه على كل شيء قدير، وانه ما شاء كان؛ فيقتضي كمال خلقه وقدرته ومشيئته ونفاة القدر يسلبونه هذه الكمالات.

وأما قوله: «ان التعذيب على المقدر ظلم منه» فهذه دعوى مجردة، ليس معهم فيها إلا قياس الرب على أنفسهم، ولا يقول عاقل ان كل ما كان نقصاً من أي موجود كان: لزم ان يكون نقصاً من الله؛ بل ولا يقبح هذا من الإنسان مطلقاً؛ بل إذا كان له مصلحة في تعذيب بعض الحيوان، وان يفعل به ما فيه تعذيب له حسن ذلك منه؛ كالذي يصنع القز، فإنه هو الذي يسعى في أن دود القز ينسجه، ثم يسعى في ان يلقى في الشمس ليحصل له المقصود من القز، وهو هنا له سعي في حركة الدود التي كانت سبب تعذيبه.

وكذلك الذي يسعى في ان يتوالد له ماشية، وتبيض له دجاج، ثم يذبح ذلك لينتفع به، فقد تسبب في وجود ذلك الحيوان تسبباً افضى إلى عذابه؛ لمصلحة له في ذلك.

---

(١) سورة الطلاق، آية: ١٢.

ففي الجملة: الإنسان يحسن منه إيلام الحيوان لمصلحة راجحة في ذلك، فليس جنس هذا مذموماً ولا قبيحاً ولا ظلماً، وإن كان من ذلك ما هو ظلم.

وحينئذ فالظلم من الله اما ان يقال: هو ممتنع لذاته؛ لأن الظلم تصرف المتصرف في غير ملكه والله له كل شيء؛ أو الظلم مخالفة الأمر الذي تجب طاعته؛ والله تعالى يمتنع منه التصرف في ملك غيره، أو مخالفة امر من يجب عليه طاعته. فإذا كان الظلم ليس إلا هذا أو هذا: امتنع الظلم منه.

وأما أن يقال: هو ممكن لكنه سبحانه لا يفعله لغناه وعلمه بقبحه؛ ولإخباره أنه لا يفعله؛ ولكمال نفسه يمتنع وقوع الظلم منه، إذ كان العدل والرحمة من لوازم ذاته؛ فيمتنع اتصافه بنقيض صفات الكمال التي هي من لوازمه على هذا القول، فالذي يفعله لحكمة اقتضت ذلك، كما ان الذي يمتنع من فعله لحكمة تقتضي تنزهه عنه.

وعلى هذا فكل ما فعله علمنا ان له فيه حكمة؛ وهذا يكفينا من حيث الجملة وان لم نعرف التفصيل، وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية ذاته؛ وكما ان ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا، وأمّا كُنْهُ ذاته فغير معلومة لنا، فلا نكذب بما علمناه ما لم نعلمه.

وكذلك نحن نعلم انه حكيم فيما يفعله ويأمر به، وعدم علمنا بالحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته؛ فلا نكذب بما علمناه من حكمته ما لم نعلمه من تفصيلها.

ونحن نعلم ان من علم حذق أهل الحساب، والطب، والنحو، ولم يكن متصفاً بصفاتهم التي استحقوا بها ان يكونوا من أهل الحساب، والطب والنحو لم يمكنه ان يقدح فيما قالوه؛ لعدم علمه بتوجيهه.

والعباد ابعد عن معرفة الله وحكمته في خلقه من معرفة عوامهم بالحساب، والطب، والنحو، فاعتراضهم على حكمته اعظم جهلاً وتكلفاً للقول بلا علم من العامي المحض، إذا قدح في الحساب، والطب، والنحو بغير علم بشيء من ذلك.

وهذا يتبين بالأصل الذي ذكرناه في الكمال، وهو قولنا: ان الكمال الذي لا نقص

فيه للممكن الوجود يجب اتصافه به، وتنزيهه عما يناقضه، فيقال: خلق بعض الحيوان وفعله الذي يكون سبباً لعذابه، هل هو نقص مطلقاً أم يختلف؟.

وأيضاً فإذا كان في خلق ذلك حكمة عظيمة لا تحصل إلا بذلك، فأيما أكمل تحصيل ذلك بتلك الحكمة العظيمة أو تفويتها؟ وأيضاً فهل يمكن حصول الحكمة المطلوبة بدون حصول هذا؟

فهذه أمور إذا تدبرها الإنسان: علم انه لا يمكنه أن يقول خلق فعل الحيوان الذي يكون سبباً لتعذيبه نقص مطلقاً.

والمثبتة للقدر قد تجيب بجواب آخر؛ لكن ينازعهم الجمهور فيه. فيقولون: كونه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد صفة كمال، بخلاف الذي يكون مأموراً منهياً، الذي يؤمر بشيء وينهى عن شيء. ويقولون إنما قبح من غيره ان يفعل ما شاء لما يلحقه من الضرر، وهو سبحانه لا يجوز أن يلحقه ضرر.

والجمهور يقولون: إذا قدرنا من يفعل ما يريد بلا حكمة محبوبة تعود إليه، ولا رحمة وإحسان يعود إلى غيره: كان الذي يفعل لحكمة ورحمة أكمل ممن يفعل لا لحكمة ولا لرحمة.

ويقولون: إذا قدرنا مريداً لا يميز بين مراده ومراد غيره. ومريداً يميز بينهما؛ فيريد ما يصلح ان يراد وينبغي ان يراد؛ دون ما هو بالضد: كان هذا الثاني أكمل.

ويقولون: المأمور المنهي الذي فوقه آمر ناه هو ناقص بالنسبة إلى من ليس فوقه آمِرٌ نَاهٍ، لكن إذا كان هو الآمر لنفسه بما ينبغي أن يفعل، والمحرم عليها ما لا ينبغي ان يفعل، وآخر يفعل ما يريده بدون أمر ونهي من نفسه، فهذا الملتزم لأمره ونهيه ـ الواقعين على وجه الحكمة ـ أكمل من ذلك؛ وقد قال تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ (١).

وقال: **«يا عبادي! اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»** (٢).

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٥٤.

(٢) أخرجه مسلم في البر باب ٥٥. وأحمد في المسند ٥/١٦٠.

وقالوا أيضاً: إذا قيل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على وجه بيان قدرته، وانه لا مانع له، ولا يقدر غيره أن يمنعه مراده، ولا أن يجعله مريداً، كان هذا أكمل ممن له مانع يمنعه مراده، ومعين لا يكون مريداً أو فاعلاً لما يريد إلا به.

وأما إذا قيل: يفعل ما يريد باعتبار أنه لا يفعل على وجه مقتضى العلم والحكمة؛ بل هو متسفه فيما يفعله، وآخر يفعل ما يريد؛ لكن إرادته مقرونة بالعلم والحكمة؛ كان هذا الثاني أكمل.

وجماع الأمر في ذلك: أن كمال القدرة صفة كمال، وكون الإرادة نافذة لا تحتاج إلى معاون ولا يعارضها مانع وصف كمال.

وأما كون الإرادة لا تميز بين مراد ومراد بل جميع الأجناس عندها سواء فهذا ليس بوصف كمال؛ بل الإرادة المميزة بين مراد ومراد - كما يقتضيه العلم والحكمة - هي الموصوفة بالكمال، فمن نقصه في قدرته وخلقه ومشيئته فلم يقدره قدره. ومن نقصه من حكمته ورحمته فلم يقدره حق قدره. والكمال الذي يستحقه إثبات هذا وهذا.

فصل

وأما منكرو النبوات وقولهم: ليس الخلق أهلاً أن يرسل الله إليهم رسولاً، كما ان أطراف الناس ليسوا أهلاً أن يرسل السلطان إليهم رسولاً: فهذا جهل واضح في حق المخلوق والخالق، فإن من أعظم ما تحمد به الملوك خطابهم بأنفسهم لضعفاء الرعية، فكيف بإرسال رسول إليهم.

وأما في حق الخالق فهو سبحانه أرحم بعباده من الوالدة بولدها، وهو قادر مع كمال رحمته، فإذا كان كامل القدرة كامل الرحمة فما المانع أن يرسل إليهم رسولاً رحمة منه؟ كما قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (١).

وقال النبي ﷺ: «**إنما أنا رحمة مهداة**» (٢)؛ ولأن هذا من جملة إحسانه إلى الخلق بالتعليم والهداية، وبيان ما ينفعهم وما يضرهم، كما قال تعالى: ﴿لقد مَنَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم، يتلو عليهم آياته ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (٣) فبين تعالى أن هذا من مننه على عباده المؤمنين.

فإن كان المنكر ينكر قدرته على ذلك فهذا قدح في كمال قدرته، وإن كان ينكر إحسانه بذلك فهذا قدح في كمال رحمته وإحسانه.

فعلم أن إرسال الرسول من أعظم الدلالة على كمال قدرته وإحسانه، والقدرة والإحسان من صفات الكمال لا النقص. وأما تعذيب المكذِّبين فذلك داخل في القدرة، لما له فيه من الحكمة.

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة آل عمران، آية: ١٦٤.

فصـل

وأما قول المشركين: ان عظمته وجلاله يقتضي أن لا يتقرب إليه إلا بواسطة وحجاب، والتقرب بدون ذلك غض من جنابه الرفيع: فهذا باطل من وجوه:

منها: أن الذي لا يتقرب إليه إلا بوسائط وحجاب إما أن يكون قادراً على سماع كلام جنده وقضاء حوائجهم بدون الوسائط والحجاب، وإمَّا أن لا يكون قادراً، فإن لم يكن قادراً كان هذا نقصاً، والله تعالى موصوف بالكمال؛ فوجب أن يكون متصفاً بأنه يسمع كلام عباده بلا وسائط، ويجيب دعاءهم، ويحسن إليهم بدون حاجة الى حجاب، وإن كان الملك قادراً على فعل أموره بدون الحجاب، وترك الحجاب إحساناً ورحمة كان ذلك صفة كمال.

وأيضاً: فقول القائل: ان هذا غَضٌّ منه إنما يكون فيمن يمكن الخلق أن يضروه ويفتقر في نفعه إليهم، فأما مع كمال قدرته واستغنائه عنهم، وأمنه أن يؤذوه، فليس تقربهم إليه غضاً منه؛ بل إذا كان اثنان: أحدهما يقرب إليه الضعفاء إحساناً إليهم ولا يخاف منهم، والآخر لا يفعل ذلك إما خوفاً وإما كبراً وإما غير ذلك: كان الأول أكمل من الثاني.

وأيضاً فإن هذا لا يقال إذا كان ذلك بأمر المطاع؛ بل إذا أذن للناس في التقرب منه، ودخول داره: لم يكن ذلك سوء أدب عليه ولا غضاً منه، فهذا إنكار على من تعبده بغير ما شرع.

ولهذا قال تعالى: ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾؟ [2].

---

(١) سورة الفتح، آية: ٨.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٤٥، ٤٦.

فصــل

وأما قول القائل: انه لو قيل لهم أيما أكمل؟ ذات توصف بسائر أنواع الإدراكات من الذوق والشم واللمس؟ أم ذات لا توصف بها؟ لقالوا: الأول أكمل، ولم يصفوه بها.

فتقول مثبتة الصفات لهم: في هذه الإدراكات ثلاثة أقوال معروفة:

أحدها: إثبات هذه الإدراكات لله تعالى، كما يوصف بالسمع والبصر. وهذا قول القاضي أبي بكر وأبي المعالي، وأظنه قول الأشعري نفسه، بل هو قول المعتزلة البصريين الذين يصفونه بالإدراكات.

وهؤلاء وغيرهم يقولون: تتعلق به الإدراكات الخمسة أيضاً كما تتعلق به الرؤية؛ وقد وافقهم على ذلك القاضي أبو يعلى في « المعتمد » وغيره.

والقول الثاني: قول من ينفي هذه الثلاثة؛ كما ينفي ذلك كثير من المثبتة أيضاً من الصفاتية وغيرهم. وهذا قول طوائف من الفقهاء، من أصحاب الشافعي وأحمد، وكثير من أصحاب الأشعري وغيره.

والقول الثالث: إثبات إدراك اللمس دون إدراك الذوق؛ لأن الذوق إنما يكون للمطعوم فلا يتصف به إلا من يأكل، ولا يوصف به إلا ما يؤكل، والله سبحانه منزه عن الأكل بخلاف اللمس، فإنه بمنزلة الرؤية، وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالذوق.

وذلك أن نفاة الصفات من المعتزلة قالوا للمثبتة: إذا قلتم إنه يَرى. فقولوا انـه يتعلق به سائر أنواع الحس. وإذا قلتم إنه سميع بصير فصفوه بالإدراكات الخمسة.

فقال أهل الإثبات قاطبة نحن نصفه بأنه يُرى، وأنه يُسمع كلامه، كما جاءت بذلك النصوص. وكذلك نَصِفُه بأنه يَسمع ويرى.

وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضاً بإدراك اللمس، لأن ذلك كمال لا نقص فيه. وقد دلت عليه النصوص بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم.

وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين.

ومنهم من قال: انه يمكن أن تتعلق به هذه الأنواع، كما تتعلق به الرؤية، لاعتقادهم أن مصحح الرؤية الوجود، ولم يقولوا انه متصف بها.

وأكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية؛ بل قالوا ان المقتضى أمور وجودية، لا ان كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق؛ فـإن الثاني يستلزم رؤية كل موجود؛ بخلاف الأول؛ وإذا كان المصحح للرؤية هي أمور وجودية لا يشترط فيها أمور عدمية؛ فما كان أحق بالوجود وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته، ومنهم من نفى ما سوى السمع والبصر من الجانبين.

فصل

وأما قول القائل: الكمال والنقص من الأمور النسبية: فقد بينا أن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للموجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلاً، والكمال النسبي هو المستلزم للنقص؛ فيكون كمالاً من وجه دون وجه؛ كالأكل للجائع كمال له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص.

والتعالي والتكبر والثناء على النفس، وأمر الناس بعبادته ودعائه، والرغبة إليه ونحو ذلك مما هو من خصائص الربوبية، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى، وهو نقص مذموم من المخلوق.

وهذا كالخبر عما هو من خصائص الربوبية؛ كقوله: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [١]؛ وقوله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ [٢] وقوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ [٣]، وقوله: ﴿أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا﴾ [٤]، وقوله: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [٥]، وقوله: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [٦]، وقوله: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ [٧]

---

(١) سورة طه، آية: ١٤.
(٢) سورة غافر، آية: ٦٠.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨٤.
(٤) سورة العنكبوت، آية: ٤.
(٥) سورة الحجر، آية: ٤٢.
(٦) سورة غافر، آية: ٥١.
(٧) سورة الطلاق، آية ٢، ٣.

وأمثال هذا الكلام الذي يذكر الرب فيه عن نفسه بعض خصائصه وهو في ذلك صادق في إخباره عن نفسه بما هو من نعوت الكمال: هو أيضاً من كماله، فإن بيانه لعباده وتعريفهم ذلك هو أيضاً من كماله. وأما غيره لو أخبر بمثل ذلك عن نفسه لكان كاذباً مفترياً، والكذب من أعظم العيوب والنقائص.

وأما إذا أخبر المخلوق عن نفسه بما هو صادق فيه فهذا لا يذم مطلقاً، بل قد يحمد منه إذا كان في ذلك مصلحة كقول النبي ﷺ: **«أنا سيد ولد آدم ولا فخر»** (١).

وأما إذا كان فيه مفسدة راجحة أو مساوية، فيذم لفعله ما هو مفسدة؛ لا لكذبه، والرب تعالى لا يفعل ما هو مذموم عليه؛ بل له الحمد على كل حال فكل ما يفعله هو منه حسن جميل محمود.

وأما على قول من يقول: الظلم منه ممتنع لذاته فظاهر. وأما على قول الجمهور من أهل السنة والقدرية فإنه إنما يفعل بمقتضى الحكمة والعدل، فأخباره كلها وأقواله وأفعاله كلها حسنة محمودة، واقعة على وجه الكمال الذي يستحق عليه الحمد، وله من الأمور التي يستحق بها الكبرياء والعظمة ما هو من خصائصه تبارك وتعالى.

فالكبرياء والعظمة له بمنزلة كونه حياً قيوماً قديماً واجباً بنفسه، وأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه العزيز الذي لا ينال، وأنه قهار لكل ما سواه.

فهذه كلها صفات لا يستحقها إلا هو؛ فما لا يستحقه إلا هو كيف يكون كمالاً من غيره وهو معدوم لغيره؟ فمن ادعاه كان مفترياً منازعاً للربوبية في خواصها، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: **«يقول الله تعالى: العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحداً منها عذبته»** (٢).

---

(١) انظر: الترمذي تفسير سورة ١٧، ١٨، والمناقب باب ١. وابن ماجة في الزهد باب ٣٧. وأحمد ١/٥، ٢٨١، ٢٩٥، ٣/٢، ١٤٤، ٥/٣٧.

(٢) أخرجه أبو داود في اللباس باب ٢٥. ومسلم في البر حديث ١٣٦. وابن ماجة في الزهد باب ١٦، والإمام أحمد ٢/٢٤٨، ٣٧٦، ٤١٤.

وجملة ذلك: أن الكمال المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه. ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره فادعاؤه منازعةً للربوبية وفرية على الله.

ومعلوم أنَّ النبـوة كمال للنبي وإذا ادعاها المفترون ـ كمسيلمة وأمثاله ـ كان ذلك نقصاً منهم، لا لأن النبوة نقص؛ ولكن دعواها ممن ليست له هو النقص، وكذلك لو ادعى العلم والقدرة والصلاح من ليس متصفاً بذلك: كان مذموماً ممقوتاً، وهذا يقتضي أن الرب تعالى متصف بكمال لا يصلح للمخلوق، وهذا لا ينافي أن ما كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود: فالخالق أحق به؛ ولكن يفيد أن الكمال الذي يوصف به المخلوق بما هو منه إذا وصف الخالق بما هو منه، فالذي للخالق لا يماثله ما للمخلوق ولا يقاربه.

وهذا حق، فالرب تعالى مستحق للكمال مختص به على وجه لا يماثله فيه شيء، فليس له سَمِيٌّ ولا كفؤ، سواء كان الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوق كربوبية العباد والغنى المطلق ونحو ذلك، أو كان مما يثبت منه نوع للمخلوق؛ فالذي يثبت للخالق منه نوع هو أعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق: عظمةً هي أعظم من فضل أعلى المخلوقات على أدناها.

وملخص ذلك: أن المخلوق يذم منه الكبرياء والتجبر وتزكية نفسه أحياناً ونحو ذلك.

وأما قول السائل: فإن قلتم نحن نقطع النظر عن متعلق الصفة وننظر فيها هل هي كمال أم نقص؟ وكذلك نحيل الحكم عليها بأحدهما؛ لأنها قد تكون كمالاً لذات نقصاً لأخرى على ما ذكر.

فيقال: بل نحن نقول الكمال الذي لانقص فيه للممكن الوجود هو كمال مطلق لكل ما يتصف به.

وأيضاً فالكمال الذي هو كمال للموجود ـ من حيث هو موجود ـ يمتنع أن يكون نقصاً في بعض الصور ؛ لأن ما كان نقصاً في بعض الصور تاماً في بعض: هو كمال لنوع من الموجودات دون نوع، فلا يكون كمالاً للموجود من حيث هو موجود.

ومن الطرق التي بها يعرف ذلك: أن نقدر موجودين: أحدهما متصف بهذا والآخر بنقيضه، فإنه يظهر من ذلك أيهما أكمل، وإذا قيل هذا أكمل من وجه وهذا أنقص من وجه لم يكن كمالاً مطلقاً.

والله أعلم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

١٢ ـ سئل: عمن زعم أن الإمام أحمد كان من أعظم النفاة للصفات ـ صفات الله تعالى ـ وإنما الذين انتسبوا إليه من أتباعه في المذهب ظنوا أنه كان من أهل الإثبات المنافي للتعطيل، جهلاً منهم بما جرى له، فإنه اتفق له أمر عجيب:

وهو أن ناساً من الزنادقة قد علموا زهد أحمد وورعه وتقواه، وأن الناس يتبعونه فيما يذهب إليه؛ فجمعوا له كلاماً في الإثبات، وعزوه إلى تفاسير وكتب أحاديث، وأضافوا أيضاً إلى الصحابة والأئمة وغيرهم، حتى إليه هو ـ شيئاً كثيراً من ذلك على لسانه ـ وجعلوا ذلك في صندوق مقفل، وطلبوا من الإمام أحمد أن يستودع ذلك الصندوق منهم؛ وأظهروا أنهم على سفر ونحو ذلك، وأنهم غرضهم الرجوع إليه ليأخذوا تلك الوديعة، وهم يعلمون أنه لا يتعرض لما في الصندوق، فلم يزل عنـده ذلك إلى أن توفاه الله؛ فدخل أتباعه، والذين أخذوا عنه العلم، فوجدوا ذلك الصندوق وفتحوه، فوجدوا فيه تلك الأحاديث الموضوعة والتفاسير والنقول الدالة على الإثبات. فقالوا: لو لم يكن الإمام أحمد يعتقد ما في هذه الكتب: لما أودعها هذا الصندوق واحترز عليها؛ فقرأوا تلك الكتب، وأشهروها في جملة ما أشهروا من تصانيفه وعلومه وجهلوا مقصود أولئك الزنادقة، الذين قصدوا فساد هذه الأمة الإسلاميـة، كما حصل مقصود بولص بإفساد الملة النصرانية، بالرسائل التي وضعها لهم.

فأجاب: من قال تلك الحكاية المفتراة عن أحمد بن حنبل، وأنه أودع عنده صناديق فيها كتب لم يعرف ما فيها حتى مات، وأخذها أصحُابه فاعتقدوا ما فيها: فهذا يدل على غاية جهل هذا المتكلم، فإن أحمد لم يأخذ عنه المسلمون كلمة واحدة

من صفات الله تعالى قالها هو؛ بل الأحاديث التي يرويها أهل العلم في صفات الله تعالى: كانت موجودة عند الأمة قبل أن يولد الإمام أحمد. وقد رواها أهل العلم غير الإمام أحمد؛ فلا يحتاج الناس فيها إلى رواية أحمد، بل هي معروفة ثابتة عن النبي ﷺ ولو لم يخلق أحمد.

وأحمد إنما اشتهر انه إمام أهل السنة، والصابر على المحنة؛ لما ظهرت محن الجهمية الذين ينفون صفات الله تعالى، ويقولون ان الله لا يرى في الآخرة، وان القرآن ليس هو كلام الله؛ بل هو مخلوق من المخلوقات، وانه تعالى ليس فوق السموات، وان محمداً لم يعرج إلى الله، وأضلوا بعض ولاة الأمر؛ فامتحنوا الناس بالرغبة والرهبة، فمن الناس من أجابهم ـ رغبة ـ ومن الناس من أجابهم رهبة ـ ومنهم من اختفى فلم يظهر لهم.

وصار من لم يجبهم قطعوا رزقه وعزلوه عن ولايته، وإن كان أسيراً لم يفكوه ولم يقبلوا شهادته؛ وربما قتلوه أو حبسوه.

« والمحنة » مشهورة معروفة، كانت في إمارة المأمون، والمعتصم، والواثق؛ ثم رفعها المتوكل؛ فثبت الله الإمام أحمد، فلم يوافقهم على تعطيل صفات الله تعالى، وناظرهم في العلم فقطعهم، وعذبوه فصبر على عذابهم، فجعله الله من الأئمة الذين يهدون بأمره. كما قال تعالى: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لَمَّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾ [1].

فمن أعطي الصبر واليقين: جعله الله إماماً في الدين. وما تكلم به من السنة فإنما أضيف له لكونه أظهره وأبداه لا لكونه أنشأه وابتدأه، وإلا فالسنة سنة النبي ﷺ، فأصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد بن عبدالله، وما قاله الإمام أحمد هو قول الأئمة قبله؛ كمالك والثوري، والاوزاعي، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وقول التابعين قبل هؤلاء، وقول الصحابة الذين أخذوه عن النبي ﷺ، وأحاديث السنة معروفة في الصحيحين وغيرهما من كتب الإسلام.

---

(١) سورة السجدة، آية: ٢٤؛ وفي الأصل المطبوع: ﴿وجعلناهم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

والنقل عن أحمد وغيره من أئمة السنة: متواتر بإثبات صفات الله تعالى، وهؤلاء متّبعون في ذلك ما تواتر عن النبي ﷺ فأما أن المسلمين يثبتون عقيدتهم في أصول الدين بقوله، أو بقول غيره من العلماء: فهذا لا يقوله إلا جاهل.

وأحمد بن حنبل نهى عن تقليده وتقليد غيره من العلماء في الفروع، وقال: لا تقلد دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا أن يغلطوا. وقال: لا تقلدني، ولا مالكاً، ولا الثوري، ولا الشافعي؛ وقد جرى في ذلك على سنن غيره من الأئمة، فكلهم نهوا عن تقليدهم، كما نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره من العلماء، فكيف يقلد أحمد وغيره في أصول الدين؟

وأصحاب أحمد. مثل أبي داود السجستاني، وإبراهيم الحربي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والبخاري، ومسلم، وبقية بن مخلد، وأبي بكر الأثرم، وابنيه صالح وعبدالله، وعبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، ومحمد بن مسلم بن وارة، وغير هؤلاء الذين هم من أكابر أهل العلم والفقه والدين. لا يقبلون كلام أحمد ولا غيره إلا بحجة يبينها لهم، وقد سمعوا العلم كما سمعه هو، وشاركوه في كثير من شيوخه، ومن لم يلحقوه أخذوا عن أصحابه الذين هم نظراؤه، وهذه الأمور يعرفها من يعرف أحوال الإسلام وعلمائه.



١٣ ـ سئل شيخ الإسلام قدس الله روحه:

ما يقول السادة العلماء ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ عن جواب شبهة المعتزلة في نفي الصفات؟ ادعوا ان صفات الباري، ليست زائدة على ذاته لأنه لا يخلو إما ان يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أو لا فإن يقم فقد تعلق وجوده بها، وصار مركباً من أجزاء، لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول؛ وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول، وهما على الله محال؛ فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب؟

فأجاب رضي الله عنه:

الحمد لله: الذي دلّ عليه الكتاب والسنة: ان الله سبحانه له علمٌ وقدرة، ورحمة ومشيئة، وعزة وغير ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [1] وقوله: ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزلـه بعلمه﴾ [2] وقوله: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [3] وقوله: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [4] وقوله: ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ [5].

وفي حديث الاستخارة الذي في الصحيح: « **اللهم اني استخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم** » [6].

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.
(٢) سورة النساء، آية: ١٦٦.
(٣) سورة الذاريات، آية: ٥٨.
(٤) سورة المنافقون، آية: ٨.
(٥) سورة غافر، آية: ٧.
(٦) سبق تخريجه.

وفي حديث شداد بن أوس الذي في السنن عن النبي ﷺ: «**اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي**»[(١)].

وفي الحديث الصحيح: «**لا وعزتك**» وهذا كثير.

وفي الصحيح أيضاً ان النبي ﷺ: سأل الذي كان يقرأ بقل هو الله أحد في كل ركعة - وهو إمام - فقال: إني أحبها؛ لأنها صفة الرحمن فقال: «**أخبروه ان الله يحبه**»[(٢)] فأقره النبي ﷺ على تسميتها صفة الرحمن. وفي هذا المعنى أيضاً آثار متعددة.

فثبت بهذه النصوص ان الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له، فإن الوصف هو الاظهار والبيان للبصر أو السمع، كما يقول الفقهاء ثوب يصف البشرة أو لا يصف البشرة.

وقال تعالى: ﴿سيجزيهم وصفهم﴾[(٣)] وقال: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾[(٤)].

وقال ﷺ: «**لا تنعت المرأة المرأة لزوجها، حتى كأنه ينظر إليها**»[(٥)] والنعت: الوصف. ومثل هذا كثير.

و«الصفة» مصدر: وصفت الشيء أصفه وصفاً وصفة، مثل وعد وعداً وعدة، ووزن وزناً وزنة؛ وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول، كما يسمون المخلوق خلقاً، ويقولون: درهم ضرب الأمير، فإذا وصف الموصوف، بأنه وسع كل شيء رحمة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة الأنعام، آية: ١٣٩.

(٤) سورة الصافات، آية: ١٨٠.

(٥) أخرجه البخاري في النكاح باب ١١٨. وأبو داود في النكاح باب ٤٣. وأحمد ٣٨٧/١، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٤.

وعلما : سمي المعنى الذي وُصف به بهذا الكلام صفة . فيقال للرحمة والعلم والقدرة : صفة بهذا الاعتبار ، هذا حقيقة الأمر .

ثم كثير من المعتزلة ونحوهم يقولون : الوصف والصفة اسم للكلام فقط ؛ من غير أن يقوم بالذات القديمة معاني ؛ وكثير من متكلمة الصفاتية يفرقون بين الوصف والصفة ، فيقولون : الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ؛ واما المحققون فيعلمون ان كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة ، وعلى المعنى أخرى .

والقرآن والسنة قد صرحا بثبوت المعاني ، التي هي العلم والقدرة وغيرها كما قدمناه .

وأما لفظ « الذات » فإنها في اللغة تأنيث ذو ، وهذا اللفظ يستعمل مضافاً إلى أسماء الأجناس ، يتوصلون به إلى الوصف بذلك . فيقال : شخص ذو علم وذو مال وشرف ، ويعني حقيقته ؛ أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان ونحو ذلك . وقد يضاف إلى الأعلام كقولهم ذو عمرو ، وذو الكلاع ، وقول عمر : الغني بلال وذووه .

فلما وجدوا الله قال في القرآن : ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ (١) ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ (٢) و﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ (٣) : وصفوها . فقالوا : نفس ذات علم وقدرة ، ورحمة ومشيئة ونحو ذلك ، ثم حذفوا الموصوف وعرَّفوا الصفة . فقالوا : الذات . وهي كلمة مولدة ؛ ليست قديمة ، وقد وجدت في كلام النبي ﷺ والصحابة ، لكن بمعنى آخر ، مثل قول خبيب الذي في صحيح البخاري :

وذاك في ذات الإلـه وإن يشـأ ... يبارك على أوصـال شِلْوٍ مُمَزَّعِ

وفي الصحيح : عن النبي ﷺ قال : « **لم يكذب ابراهيم إلا ثلاث كذبات ، كلهن في ذات الله** » (٤) .

وعن أبي ذر : كلنا أحمق في ذات الله .

---

(١) سورة المائدة ، آية : ١١٦ .

(٢) سورة آل عمران ، آية : ٣٠ .

(٣) سورة الأنعام ، آية : ١٢ .

(٤) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٨ ، والنكاح باب ١٢ . ومسلم في الفضائل رقم ١٥٤ . وأبو داود في الطلاق باب ١٦ . والترمذي في تفسيرسورة ٢١ . وأحمد ٢/٤٠٣ .

وفي قول بعضهم: أصبنا في ذات الله. والمعنى في جهة الله وناحيته؛ أي لأجل الله ولابتغاء وجهه؛ ليس المراد بذلك النفس.

ونحوه في القرآن ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾ [1] وقوله: ﴿عليم بذات الصدور﴾ [2] أي: الخصلة والجهة التي هي صاحبة بينكم، وعليم بالخواطر ونحوها، التي هي صاحبة الصدور.

فاسم الذات في كلام النبي ﷺ، والصحابة، والعربية المحضة: بهذا المعنى. ثم أطلقه المتكلمون وغيرهم على النفس بالاعتبار الذي تقدم، فانها صاحبة الصفات. فإذا قالوا الذات فقد قالوا التي لها الصفات.

وقد روي في حديث مرفوع وغير مرفوع «تفكروا في آلاء الله؛ ولا تتفكروا في ذات الله» فإن كان هذا اللفظ أو نظيره ثابتاً عن النبي ﷺ وأصحابه: فقد وجد في كلامهم اطلاق اسم الذات على النفس، كما يطلقه المتأخرون. وإذا تقرر هذا الأصل يبقى كالحركة، وقد اختلف في بقائها، كالطعم، واللون، والريح، وأكثر العقلاء على انه قد يبقى.

وهؤلاء لا يصح عندهم الاستدلال بهذه الأعراض على حدوث الجسم؛ فَلَأَنْ لا يصح الاستدلال بصفات الله على حدوث الموصوف أولى وأحرى، مع أن هذه الحجة على حدوث العالم فيها نظر طويل ليس هذا موضعه.

وهكذا أيضاً يقال للفلاسفة، فإنه لا ريب انه مبديء للعالم وسبب لوجوده ويذكرون له من العقل والعناية أموراً لا بد لهم من اثباتها.

فالكلام فيما يثبته أهل الكتاب والسنة كالكلام فيما لا بد من اثباته لجميع الطوائف، وذلك انه قد ثبت انه حق بالاضطرار، والأدلة القطعية، واتفقوا على ذلك، وثبت انه قائم بنفسه، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام.

فإذا كانوا متفقين على انه قائم بنفسه ليس هو من جنس سائر الأجسام والأرواح، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس ما يستحقه سائر الأشياء.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ١.
(٢) سورة الأنفال، آية: ٤٣.

فإذا قدر أن جوهراً قام به عَرَضٌ محدث دلّ على حدوث الجوهر لم يستلزم ذلك في كل ما قام بغيره أن يكون عرضاً، إلا إذا استلزم أن يكون كل ما قام بنفسه جوهراً.

فإنه إذا ساغ لقائل ان لا يسمي بعض ما قام بنفسه جوهراً: ساغ له أيضاً ان لا يسمي بعض ما يقوم بغيره عرضاً؛ بل نفي العرض عن المعاني الباقية اقرب إلى اللغة، فإن سمى المسمي كل ما قام بغيره عرضاً ساغ حينئذ ان يسمي كل ما قام بنفسه جوهراً.

« وحينئذ » فالاستدلال بحدوث عرض وصفة، على حدوث جوهره وموصوفه: لا يستلزم أن يكون كل عرض وصفة دليلاً على حدوث جوهره، وموصوفه؛ ولو لزم ذلك لبطل قولهم بحدوث جميع الجواهـر والأجسام لدخول القديم في هذا العموم على هذا التقدير؛ بل بطل القول بامكان شيء من الجواهر والأجسام.

فقد تبين الجواب من طريقين:

احدهما: من وجهين: من جهة المعارضة والإلزام، ومن جهة المناقضة والإفساد. وتبين بالوجهين ان هذه الشبهة فاسدة على أصول جميع أهل الأرض، وفاسدة في نفسها، لأنه يلـزم من ثبوتها نفيها، وما لزم من ثبوته نفيه كان باطلاً في نفسه.

والطريق الثاني: من جهة الحل والبيان، كما تقدم.

وأما الشبهة الثانية ـ وهي شبهة التركيب وهي فلسفية معتزلية، والأوْلى معتزلية محضة ـ فإن المعتزلة يجعلون أَخَصَّ وصفه القديم، ويثبتون حدوث ما سواه.

والفلاسفة يجعلون أخص وصفه وجوب وجوده بنفسه، وامكان ما سواه، فانهم لا يقرون بالحدوث عن عدم، ويجعلون التركيب الذي ذكروه موجباً للافتقار، المانع من كونه واجباً بنفسه.

فالجواب عنها أيضاً من وجهين:

أحدهما: مشتمل على فنين: المعارضة والمناقضة.

والثاني: الْحَلّ.

أما الأول: فانهم يثبتونه عالماً قادراً، ويثبتونه واجباً بنفسه فاعلاً لغيره، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه عالماً غير مفهوم الفعل لغيره؛ فإن كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي ادعوه؛ وإن كانت عرضية لزم الافتقار الذي ادعوه.

وبالجملة: فما قالوه في هذه الأمور: فهو قول أهل الكتاب والسنة؛ في العلم والقدرة.

وأما المناقضة: فإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك انهم انما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم لنفي الوجوب وهذا تناقض؛ فإن نفي المعاني مستلزم لنفي الوجوب؛ فكيف ينفونها لثبوته؟ وذلك ان الواجب بنفسه حق موجود، عالم قادر فاعل؛ والممكن قد يكون موجوداً عالماً، قادراً فاعلاً. وليست المشاركة في مجرد اللفظ؛ بل في معاني معقولة معلومة بالاضطرار.

فإن كان ما به الاشتراك مستلزماً لما به الامتياز: فقد صار الواجب ممكناً والممكن واجباً؛ وإن لم يكن مستلزماً: فقد صار للواجب ما يتميز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة؛ فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز؛ وهذا عندهم تركيب ممتنع. فإن كان هذا التركيب مستلزماً لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزماً لنفيه؛ وهذا متناقض.

فثبت بهذا البرهان الباهر ان هذه الحجة متناقضة في نفسها، كما ثبت انها معارضة على أصولهم لِمَا أثبتوه.

واما الجواب الذي هو الحل. فنقول: التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين هو تركيب الموجود من اجزائه التي يتميز بعضها عن بعض وهو تركيب الجسم من أجزائه، كتركيب الانسان من أعضائه وأخلاطه، وتركيب الثوب من أجزائه، وتركيب الشراب من أجزائه؛ وسواء كان أحد الجزئين منفصلاً عن الآخر كانفصال اليد عن الرجل، أو شائعاً فيه كشياع المِرَّة في الدم، والماء في اللبن.

وأما ما يذكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل: كتركيب الانسان من حيوان وناطق، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع، ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع، وتقسيمهم الصفات إلى ذاتي تتركب منه الحقائق، وهو الجنس والفصل؛ وإلى عرضي، وهو العرض العام والخاصة. ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز: هي النوع.

فنقول: هذا التركيب أمر اعتباري ذهني، ليس له وجود في الخارج؛ كما ان ذات النوع من حيث هي عامة، ليس لها ثبوت في الخارج، بل نفس الحقائق الخارجة، ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي، كما قلنا في مسألة المعدوم: إنه شيء في الذهن لا في الخارج؛ لتعلق العلم والإرادة به.

فإن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة، بعضها حيوانية وبعضها ناطقية، وبعضها ضاحكية، وبعضها حساسية؛ بل العقل يدرك منه معنى ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر. فيقول فيه معنى مشترك، ويدرك فيه معنى مختصاً، ثم يجمع بين المعنيين. فيقول: هو مؤلف منهما، ثم إذا أدرك فيه المعنيين: لم يدرك أن أحدهما فيه متميز عن الآخر منفصل؛ كما انه إذا أدرك الوجود والوجوب، والقيام بالنفس والاقامة للغير: لم يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه.

بل أبلغ من ذلك ان الطعم واللون، والريح القائمة بالجسم: لا يتميز بعضها عن بعض بِمَحَالِّها؛ وانما الحس يميز بين هذه الحقائق.

فهذا النوع من التركيب: ليس من جنس تركيب الجسد، من أبعاضه وأخلاطه؛ فليست الأبعاض كالأعراض، ونحن لا ننازع في تسمية هذا مركباً، فان هذا نزاع لفظي. ولكن الغرض ان هذا التركيب: ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى، حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء.

إذا عرف هذا: كان الجواب من فنين في الحل؛ كما كان من فنين في الإبطال:

أحدهما: انا لا نسلم أن هناك تركباً من أجزاء بحال، وانما هي ذات قائمة بنفسها، مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها؛ وليست صفة الموصوف

أجزاءاً له، ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض، أو تتميز عنه؛ حتى يصح أن يقال هي مركبة منه، أو ليست مركبة. فثبوت التركيب ونفيه فرع تُصَوِّرُه، وتَصَوُّرُه هنا مُنْتَفٍ.

والجواب الثاني: أنه لو فرض ان هذا يسمى مركباً: فليس هذا مستلزماً للامكان. ولا للحدوث. وذلك ان الذي علم بالعقل والسمع انه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه؛ بل هو الغني عن العالمين، وقد علم انه حي قيوم بنفسه وان نفسه المقدسة قائمة بنفسه، وموجودة بذاته، وانه أحد صمد، غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره، وانما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً، فهل يقال في ذلك انه مفتقر إلى نفسه، أو محتاج الى نفسه، لأن نفسه لا تقوم الا بنفسه؟ فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه.

فإذا قيل صفاته ذاتية وقيل إنه محتاج إليها: كان بمنزلة قول القائل انه محتاج إلى نفسه، فان صفاته الذاتية هي ما لا تكون النفس بدونها.

وكذلك إذا قلنا: ذاته موجبة لوجوده، أو هو واجب بنفسه، أو هو مقتض لوجوبه. فلو قال قائل: يلزم أن يكون معلولا، والمعلول مفتقر قيل له: ليست العلة هنا غير المعلول، والمنتفي افتقارُه إلى غيره، وكونه معلولا لسواه. واما قيامه بنفسه فحق.

ثم هذه العبارات التي توهم معنى فاسداً: ان أطلقت باعتبار المعنى الصحيح، أو لم تطلق بحال: لم يضر ذلك إذا كان المعنى الصحيح معلوماً لا يندفع. فهذا المعنى الشريف يجب التفطن له، فإنه يزيل شبهاً خيالية، أضلت خلقاً كثيراً.

ونحن إذا قلنا الماهيات معلولة: فنعني بذلك الماهيات الموجودة في الخارج؛ بناء على أن وجود كل شيء في الخارج هو عين ماهيته؛ إذ ليس الموجود في الخارج شيئاً غير وجوده، وذلك الموجود في الخارج هو المفتقر إلى غيره، سواء كان مفرداً أو مركباً.

فالمركب في الخارج: لم يفتقر الى الفاعل لكونه مركباً، بل لأن حقيقته مفتقرة،

وإِنِّيَتَهُ مضطرة. ليس له ثبوت ولا وجود، ولا إِنِّيَة إلا من ربه؛ ولذلك افتقر المفـرد إلى الصانع؛ كافتقار المركب.

وأما ما يعلمه العقل من الماهيات مفردها ومركبها: فلا يفتقر إلى الفاعل إلا من جهة ان علم العبد لا بُدَّ له من سبب؛ لا من جهة ان المركب مفتقر إلى أجزائه. فقد تبين لك ان المركب ليس مفتقراً إلى أجزائه؛ لا في الذهن ولا في الخارج إلا كافتقار المفرد الى نفسه؛ فجزء المركب بمنزلة عين المفرد، وكل منهما مفتقر إلى غيره في الخارج.

فإن جاز أن يقال: هو مفتقر إلى نفسه: جاز أن يقال: هو مفتقر إلى وصفه، أو جزئه، وان لم يجز ذلك لم يجز هذا. فليس وصف الموصوف، وجزء المركب ـ الذي لا تقوم ذاته إلا به ـ الا بمنزلة ذاته، وليس في قولنا هو مفتقر إلى نفسه ما يرفع وجوبه بنفسه، فكذلك هذا.

فظهر الخلل في كلا المقدمتين، وهو ان الصفات مستلزمة للتركيب، وان التركيب مستلزم للحاجة إلى الغير، وإذا كان كل من المقدمتين باطلة: بطل هذا بالكلية، والله أعلم وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين.



١٤ ـ سئل الشيخ تقي الدين أبو العباس احمد بن تيمية رضي الله تعالى عنه:

عن قول النبي ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» [١] **وقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن»** [٢].

وقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [٣] **وقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾** [٤] **وقوله: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾** [٥].

فأجاب: رَحِمَهُ الله ورضي عنه:

أما الحديث الأول: فقد روي عن النبي ﷺ باسناد لا يثبت، والمشهور انما هو عن ابن عباس قال: **«الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»**

ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له انه لا إشكال فيه إلاعلى من لم يتدبره، فإنه قال: **«يمين الله في الأرض»** فقيده بقوله **«في الأرض»** ولم يطلق، فيقول يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق.

ثم قال: **«فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»** ومعلوم أن المشبه غير المشبه به؛ وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً، ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلـوم عند كل عاقل، ولكن يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به: جعل لهم ما

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/٥٤١.

(٣) سورة الحديد، آية: ٤.

(٤) سورة الفتح، آية: ١٠.

(٥) سورة الطور، آية: ٤٨. وفي الأصل المطبوع، ﴿فاصبر...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

يستلمونه؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء، فان ذلك تقريب للمقبِّل وتكريم لـه، كما جرت العادة، والله ورسولـه لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس [بل لا بد] من ان يبين لهم ما يتقون؛ فقد تبيـن لهـم في الحديث ما ينفي من التمثيل.

وأما الحديث الثاني: فقوله «**من اليمن**» يبين مقصود الحديث، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه، الذين قال فيهم: ﴿من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (1).

وقد روي انه لما نزلت هذه الآية: سئل عن هؤلاء؛ فذكـر انهم قـوم أبي مـوسى الأشعري؛ وجاءت الأحاديث الصحيحة مثل قوله: «**أتاكم أهل اليمن أرقَّ قلوباً، وألين أفئدة؛ الإيمان يماني، والحكمة يمانية**» (2) وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الامصار فبهم نفّس الرحمٰن عن المؤمنين الكربات، ومن خصص ذلك بأويس فقد أبعد.

وأما الآية: فقد استفاض انه سئل عنها مالك بن أنس وقال له السائل: ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾ (3) كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضا؛ ثم قال: الاستواء معلوم؛ والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة؛ وما أراك إلا مبتدعاً. ثم أمر به فأخرج.

وجميع أئمة الدين: كابن الماجشون، والأوزاعي، والليث بن سعد، وحماد بـن زيد، والشافعي، وأحمـد بن حنبل، وغيرهم: كلامهم يدل على ما دل عليه كلام مالك؛ من ان العلم بكيفية الصفات ليس بحاصل لنا، لأن العلم بكيفية الصفة فرع على العلم بكيفية الموصوف، فإذا كان الموصوف لا تعلم كَيْفِيَّتُه امتنع ان تعلم كيفية الصفة.

ومتى جَنَبَ المؤمن طريق التحريف والتعطيل، وطريق التمثيل: سلك سواء السبيل؛ فانه قد علم بالكتاب والسنة والاجماع: ما يعلم بالعقل أيضـاً ان الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ (4) لا في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله، فلا يجوز أن يوصف بشيء من

---

(1) سورة المائدة، آية: 54.
(2) سبق تخريجه.
(3) سورة طه، آية: 5.
(4) سورة الشورى، آية: 11.

خصائص المخلوقين؛ [لأنه متصف] بغاية الكمال منزه عن جميع النقائص، فانه سبحانه غني عَمَّن سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه، ومن زعم أنّ القرآن دلَّ على ذلك فقد كذب على القرآن؛ ليس في كلام الله سبحانه ما يوجب وصفه بذلك: بل قد يؤتي الانسان من سوء فهمه، فيفهم من كلام الله ورسوله معاني يجب تنزيه الله سبحانه عنها، ولكن حال المبطل مع كلام الله ورسوله كما قيل:

وكم عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ويجب على أهل العلم أن يبينوا نفي ما يظنه الجهال من النقص في صفات الله تعالى، وان يبينوا صون كلام الله ورسوله عن الدلالة على شيء من ذلك، وأن القرآن بيان وهدى وشفاء؛ وان ضل به من ضل فانه من جهة تفريطه؛ كما قال تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾ [1] وقوله: ﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء، والذين لا يؤمنون في آذانهم وَقْرٌ وهو عليهم عَمًى﴾ [2].

★ ★ ★

(١) سورة الإسراء، آية: ٨٢.

(٢) سورة فصلت، آية: ٤٤.

١٥ ـ سئل رحمه الله تعالى: ما هو لقاء الله سبحانه؟ الذي وصف بظنه الخاشعين بقوله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون﴾ [١] وأمر بعلمه المتقين في قوله تعالى: ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه﴾ [٢]. وبشر بالإقرار به عند المصيبة الصابرين، واشار إلى إتيان أجله للراجين بقوله تعالى: ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾ [٣] واشتهر ذكره في غير حديث من كلام سيد المرسلين، كقوله في دعائه: «لقاؤك حق» [٤] وقوله: مَنْ أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» [٥] الحديث؟؟.

وهل يصح قول بعض المفسرين من أنه متعلق بمحذوف تقديره جزاء ربهم أو نحوه، بكونه مما لا يصح أن يضاف إلى الله تعالى حقيقة، فيستحيل ظاهره ويكون المراد منه غير ظاهره، ويصار فيه إلى تأويل معين؟ أم هو مستغن عن ذلك لجوازه في نفسه؟.

وكيف يتصور منا محبة من لا نعرفه، ولا نطلع عليه؟.

أم كيف يتأتى شوقه وحنين القلوب إليه، وإيثاره على ما سواه، مما هو عندنا معروف ولقلوبنا مألوف؟ ولنا به منفعة عاجلة، ولذة حاصلة.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٤٦.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٢٣.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ٥.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٤١. ومسلم في الذكر حديث ١٤، ١٦، ١٨. والترمذي في الجنائز باب ٦٧، وفي الزهد باب ٦. والنسائي في الجنائز. باب ١٠. وابن ماجة في الزهد باب ٣١.

وقد قالت عائشة رضي الله عنها: كراهية الموت وكلنا نكره الموت. فرد ﷺ قولها بما تضمنه الحديث مـن رؤية المؤمن ما له عند الله من النعيم، فأحب الله لقاءه، الحديث[1].

وقد يعترض على هذا سؤال، وهو أنه إذا كان حبه اللقاء لما رآه من النعيم فالمحبة حينئذ للنعيم العائد اليه، لا لمجرد لقاء الله تعالى، فكيف يجازى عليه بحب الله تعالى لقاءه ومحبته غير خالصة، وإنما يتقبل الله من الأعمال ما كان خالصاً.

بينوا لنا هذه الأمور البيان الشافي، بالجواب الصحيح الكافي، طلباً للأجر الوافي إن شاء الله تعالى؟؟.

فأجاب رضي الله عنه وأرضاه:

الحمد لله: أما اللقاء، فقد فسره طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة، بعد السلوك والمسير؛ وقالوا: ان لقاء الله يتضمن رؤيته سبحانه وتعالى، واحتجوا بآيات اللقاء على من أنكر رؤية الله في الآخرة من الجهمية، كالمعتزلة وغيرهم.

وروي عن عبدالله بن المبارك أنه قال. في قوله: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعملْ عملاً صالحاً﴾[2] ولا يرائي، أو قال: ولا يخبر به أحداً، وجعلوا اللقاء يتضمن معنيين:

أحدهما: السير إلى الملك.

والثاني: معاينته.

كما قال: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾[3]، فذكر أنه يكدح إلى الله فيلاقيه، والكدح إليه يتضمن السلوك والسير إليه، واللقاء يعقبهما.

وأما المعاينة من غير مسير إليه ـ كمعاينة الشمس والقمر ـ فلا يسمى لقاء. وقد يراد باللقاء الوصول إلى الشيء، والوصول إلى الشيء بحسبه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة الكهف، آية: ١١٠.

(٣) سورة الانشقاق، آية: ٦.

ومن دليل ذلك أن الله تعالى قد قال: ﴿إذا لقيتم فئة فاثبتوا﴾[1] و﴿ إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار﴾[2]، وقال: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمَنَّا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم﴾[3] الآية. وقال: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا: اتحدثونهم بما فتح الله عليكم؟﴾[4] وقال: ﴿وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم﴾[5]. وقال تعالى: ﴿قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين﴾[6].

وفي الصحيحين: عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا**»[7].

وفي الصحيحين: عن أبي هريرة أنه لقي النبي ﷺ في طريق من طرق المدينة وهو جُنُبٌ، فانفتل فذهب فاغتسل؛ ففقده النبي ﷺ، فلما جاء قال: «**أين كنت**»؟ قال: يا رسول الله! لقيتني وأنا جنب. فكرهت أن أجالسك حتى اغتسل. فقال رسول الله ﷺ: «**سبحان الله! ان المؤمن لا ينجس**»[8].

وفي لفظ: لقيت رسول الله ﷺ. وهو في مسلم عن حذيفة أيضاً أن رسول الله ﷺ لقيه وهو جنب، فذكر معناه.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٤٥.

(٢) سورة الأنفال، آية: ١٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٤.

(٤) سورة البقرة، آية: ٧٦.

(٥) سورة الأنفال، آية: ٤٤.

(٦) سورة آل عمران، آية: ١٣.

(٧) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١١٢، ١٥٦. ومسلم في الجهاد باب ١٩، ٢٠. وأبو داود في الجهاد باب ٨٩.

(٨) أخرجه البخاري في الغسل باب ٢٣، ٢٤، وفي الجنائز باب ٨. ومسلم في الحيض حديث ١١٥، ١١٦. وأبو داود في الطهارة باب ٩١. والترمذي في الطهارة باب ٨٩. والنسائي في الطهارة باب ١٧١.

وفي صحيح مسلم: عن بريدة أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تُمَثِّلُوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال**» الحديث [1].

وفي حديث عتبة بن عبيد قال: قال رسول الله ﷺ: «**القتلى ثلاثة: رجل مؤمن جاهد بماله ونفسه في سبيل الله، حتى إذا لقي عدواً قاتلهم حتى يقتل فذلك الشهيد المفتخر في خيمة الله تحت ظل عرشه، لا يفضله إلا النبيون بدرجة النبوة، ورجل فَرِقَ على نفسه من الذنوب والخطايا جاهد بنفسه وماله في سبيل الله، حتى إذا لقي العدو قاتل حتى قتل، فَمَصْمَصَةٌ تحت ذنوبه وخطاياه، إنَّ السيف محاء للخطايا وأُدخل من أي أبواب الجنة شاء، فإن لها ثمانية أبواب ولجهنم سبعة أبواب، وبعضها افضل من بعض، ورجل منافق جاهد بنفسه وماله حتى إذا لقي العدو قاتل في سبيل الله حتى قتل، فإن ذلك في النار، ان السيف لا يمحو النفاق**» [2] رواه أحمد وأبو حاتم في صحيحه، ومثل هذا كثير في كلام العرب كقول الشاعر:

متى ما تلقى فرد من ... يرجو وأبو السنل

ويستعمل اللقاء في لقاء العدو، ولقاء الولي، ولقاء المحبوب، ولقاء المكروه، وقد يستعمل فيما يتضمن مباشرة الملاقي ومماسته مع اللذة والألم كما قال: «**إذا التقا الختانان وجب الغسل**» [3].

وفي الحديث الصحيح: «**إذا قعد بين شعبها الأربع والتزق الختانان فقد وجب الغسل**» [4].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الجهاد حديث رقم ٢.

(٢) أخرجه الدارمي في الجهاد باب ١٩. وأحمد في المسند ١٨٥/٤.

(٣) أخرجه البخاري في الغسل باب ٢٨. ومسلم في الحيض حديث ٨٨.

(٤) أخرجه البخاري في الغسل باب ٢٨. ومسلم في الحيض حديث ٨٧، ٨٨. وأبو داود في الطهارة باب ٨٣. والنسائي في الطهارة باب ١٢٨. وابن ماجة في الطهارة باب ١١١. والدارمي في الوضوء باب ٧٥. وأحمد في المسند ٢٣٤/٢، ٣٩٣، ٣٤٧، ٤٧١، ٥٢٠، ٤٧/٦، ١١٢.

ومن نحو هذا قوله: ﴿إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم﴾ وقوله ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولَقَّاهُم نضرة وسروراً﴾ [1] وقوله: ﴿أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويُلَقَّوْنَ فيها تحية وسلاماً﴾ [2]، ويقال: فلان لقي خيراً، ولقي شراً.

وقد قال النبي ﷺ: «**إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض**» [3].

وقد يقال: إن اللقاء في مثل هذا يتضمن معنى المشاهدة، كما قال تعالى: ﴿ولقد كنتم تَمَنَّوْنَ الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه﴾ [4]؛ لأن الإنسان يشاهد بنفسه هذه الأمور. وقد قيل: ان الموت نفسه يشهد ويرى ظاهراً. وقيل: المرئي اسبابه.

وقد جاء في الكتاب والسنة الفاظ من نحو لقاء الله كقوله: ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ [5]، وقوله: ﴿ولو ترى إذ وُقِفُوا على ربهم قال أليس هذا بالحق؟ قالوا: بلى. وربنا﴾ [6] وقوله: ﴿وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة﴾ [7] وقوله: ﴿إنَّ ربك لبالمرصاد﴾ [8] وقوله: ﴿إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حِسَابَهُ﴾ [9]، وقوله: ﴿كلا لا وَزَرَ إلى ربك يومئذ المستقر﴾ [10]، وقوله: ﴿إن إلى ربك الرجعى﴾ [11]، وقوله: ﴿إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون﴾ [12]، وقوله: ﴿وإليه المصير﴾ [13]، وقوله: ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾ [14].

---

(١) سورة الإنسان، آية: ١١.
(٢) سورة الفرقان، آية: ٧٥.
(٣) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ٨. ومسلم في الإمارة حديث ٤٥، ٤٨.
(٤) سورة آل عمران، آية: ١٤٣.
(٥) سورة الأنعام، آية: ٩٤.
(٦) سورة الأنعام، آية: ٣٠.
(٧) سورة الكهف، آية: ٤٨.
(٨) سورة الفجر، آية: ١٤.
(٩) سورة النور، آية: ٣٩.
(١٠) سورة القيامة، آية: ١١، ١٢.
(١١) سورة العلق، آية: ٨.
(١٢) سورة البقرة، آية: ١٥٦.
(١٣) سورة المائدة، آية ١٨.
(١٤) سورة الغاشية، آية: ٢٥، ٢٦.

لكن يلزم هؤلاء مسألة تكلم الناس فيها، وهي أن القرآن قد اخبر أنه يلقاه الكفار ويلقاه المؤمنون، كما قال: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه؛ فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً، وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبوراً ويَصْلَى سعيراً﴾ [1].

وقد تنازع الناس في الكفار هل يرون ربهم مرة ثم يحتجب عنهم أم لا يرونه بحال تمسكاً بظاهر قوله: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [2] ولأن الرؤية اعظم الكرامة والنعيم، والكفار لا حَظَّ لهم في ذلك.

وقالت طوائف من أهل الحديث والتصوف: بل يرونه ثم يحتجب، كما دل على ذلك الأحاديث الصحيحة التي في الصحيح وغيره، من حديث أبي سعيد وأبي هريرة وغيرهما مع موافقة ظاهر القرآن، قالوا وقوله: ﴿لمحجوبون﴾ يشعر بأنهم عاينوا ثم حُجبوا، ودليل ذلك قوله: ﴿إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ فعلم أن الحجب كان يومئذ. فيشعر بأنه يختص بذلك اليوم، وذلك إنما هو في الحجب بعد الرؤية. فأما المنع الدائم من الرؤية فلا يزال في الدنيا والآخرة. قالوا: ورؤية الكفار ليست كرامة ولا نعيماً؛ إذ اللقاء ينقسم إلى لقاء على وجه الإكرام ولقاء على وجه العذاب، فهكذا الرؤية التي يتضمنها اللقاء.

ومما احتجوا به الحديث الصحيح: حديث سفيان بن عيينة، حدثنا سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة: « **هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟** ».

وقد روى مسلم وأبو داود وأحمد في المسند وابن خزيمة في التوحيد وغيره قال: قالوا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: « **هل تضارون في رؤية الشمس ليست في سحابة؟** » قالوا: لا. قال: « **والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون في رؤية أحدهما** ».

قال: « **فيلقى العبد فيقول: أي فل! ألم أكرمك وأُسَوِّدْك، وأزوجك، وأسخر لك الخيل والإبل، وأذرك ترأس وتربع؟ فيقول: بلى يا رب: قال**

---

(١) سورة الانشقاق، من الآية ٦ إلى الآية ١٢. (٢) سورة المطففين، آية: ١٥.

فيقول: فظننت أنك ملاقيَّ. فيقول: لا. فيقول: فإني أنساك كما نسيتني. ثم قال يلقى الثاني فيقول لـه مثل ذلك. فيقول: أي رب آمنت بك وبكتابك وبرسلك، وصليت وصمت وتصدقت، ويثني بخير ما استطاع. فيقول: ههنا إذاً. قال: ثم يقال الآن نبعث شاهدنا عليك، ويتفكر في نفسه من ذا الذي يشهد عليَّ؟ فيختم على فيه، ويقال لفخذه انطقي، فتنطق فخذه ولحمه وعظمه بما كان يعمل فذلك المنافق ليعذر من نفسه، وذلك الذي يسخط الله عليه، وتمـام الحديث قال: ثم ينادي مناد ألا تتبع كل أمة ما كانت تعبد، فتتبع الشياطين والصليبَ أولياؤهم إلى جهنم، وبقينا أيها المؤمنون فيـأتينـا ربنـا، فيقـول: مـا هـؤلاء؟ فنقول: من عباد الله المؤمنين آمنا بربنا ولم نشرك به شيئاً، وهو ربنا تبارك وتعالى، وهو يأتينا وهو يثبتنا، وهـوذا مقامنا حتى يأتينا ربنا، فيقول: أنا ربكم. فيقول: انطلقوا. فننطلق حتى نأتي الجسر، وعليه كلاليب من نار تخطف، عند ذلك حلت الشفاعة لي، اللهم سلم اللهم سلم فإذا جاوزوا الجسر فكل من انفق زوجاً من المال في سبيل الله مما يملك فتكلمه خزنة الجنة تقول: يا عبدالله! يا مسلم هذا خير».

فقـال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، إن هذا عبد لا توى عليه، يدع باباً ويلج من آخر؟ فضرب كتفه وقال: «**اني ارجو أن تكون منهم**»

قال سفيان بن عيينة حفظته أنا وروح بن القاسم، وردده علينا مرتين أو ثلاثاً.

وسئل سفيان عن قوله: «**ترأس وتربع**» فقال كان الرجل إذا كان رأس القوم كان له الرباع وهو الربع.

وقال النبي ﷺ لعدي بن حاتم؛ حيث قال يا رسول الله إني على دين قال: «**أنا أعلم بدينك منك إنك مستحل الرباع ولا يحل لك**».

وهذا الحديث معناه في الصحيحين وغيرهمـا من وجوه متعددة، يصدق بعضها بعضاً؛ وفيه أنه سئل عن الرؤية فأجاب بثبوتها، ثم أَتْبَعَ ذلك بتفسيره وذكر أنه يلقاه العبد، والمنافق، وأنه يخاطبهم.

وفي حديث أبي سعيد وأبي هريرة أنه يتجلى لهم في القيامة مرة للمؤمنين والمنافقين، بعدما تجلى لهم أول مرة، ويسجد المؤمنون دون المنافقين، وقد بسط الكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع.

وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم، فيمتنع على أصلهم لقاء الله؛ لأنه يمتنع عندهم رؤية الله في الدنيا والآخرة، وخالفوا بذلك ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ.

وما اتفق عليه الصحابة وأئمة الإسلام من أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، واحتجوا بحجج كثيرة عقلية ونقلية، قد بينا فسادها مبسوطاً، وذكرنا دلالة العقل والسمع على جواز الرؤية.

وهذه المسألة من الأصول التي كان يشتد نكير السلف والأئمة على من خالف فيها، وصنفوا فيها مصنفات مشهورة.

والثاني: أن عندهم لا يتصور الكدح إليه، ولا العرض عليه، ولا الوقوف عليه، ولا أن يحبه العبد ولا أن يجده، ولا أن يشار إليه ولا أن يرجع إليه، ولا يؤوب إليه؛ إذ هذه الحروف تقتضي أن يكون حال العبد بالنسبة إليه في الآخرة ـ وبينهما فضل ـ يقتضي تقرباً إليه ودنواً منه، وأن يكون حال العبد بالنسبة إليه مخالف لحاله في الدنيا، وهذا كله محال عندهم، فإنهم لا يقرون بأن الخالق مباين للمخلوق ـ كما اتفق السلف والأئمة، وصرحوا بأنه مباين للخلق؛ ليس داخلاً في المخلوقات، ولا المخلوقات داخلة فيه ـ بل تارةً يجعلونه حالاً بذاته في كل مكان؛ وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات، وتارة يصفونه بالأمور السلبية المحضة؛ مثل كونه غير مباين للعالم ولا حالٍّ فيه فهم بين أمرين:

إما أن يصفوه بما يقتضي عدمه وتعطيله، فينكرونه وإن كانوا يقرون به، فيجمعون ـ في قولهم ـ بين الإقرار والإنكار، والنفي والإثبات. وقد يصرح بعضهم بصحة الجمع بين النقيضين، ويقول: إنَّ هذا غاية التحقيق والعرفان.

وإما أن يصفوه بما يقتضي أنه عين المخلوقات أو جزء منها، أو صفة لها، وذلك أيضاً يقتضي قولهم بعدم الخالق، وتعطيل الصانع؛ وإن كانوا مقرين بوجود موجود

غيره وإن جعلوه إياه. ثم يجدون في المخلوقات مبايناً في ربوبية المخلوق، فيقولون بالجمع بين النقيضين كما تقدم.

وقد يقولون بعبادة الأصنام، وان عُبَّادَ الأصنام على حق، وعباد العجل على حق، وانه ما عبد غير الله قط؛ إذ لا غير عندهم؛ بل الوجود واحد، ويقولون بامتناع الدعوة إليه، وانه يمكن أن يتقرب إليه ويصل إليه، وهم يقولون: ما عدم في البداية فيدعى إلى الغاية؛ بل هو عين المدعو، فكيف يدعو إلى نفسه؟.

وكلام السلف والأئمة في ذم الجهمية وتكفيرهم كثير جداً.

وهؤلاء ومن وافقهم على بعض اقوالهم التي تنفي حقيقة اللقاء، يتأولون «اللقاء» على أن المراد به لقاء جزاء ربهم، ويقولون إن الجزاء قد يرى، كما في قوله: ﴿ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين؟ قل: إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين. فلما رَأَوْهُ زلفة سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي كنتم به تَدَّعُون﴾[1]، فإن ضمير المفعول في رأوه عائد إلى الوعد، والمراد به الموعود أي فلما رأوا ما وُعدوا سيئت وجوه الذين كفروا.

ومن قال ان الضمير عائد هنا إلى الله فقوله ضعيف، وفساد قول الذين يجعلون المراد لقاء الجزاء دون لقاء الله معلوم بالاضطرار بعد تدبر الكتاب والسنة، يظهر فساده من وجوه:

أحدها: أنه خلاف التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين.

الثاني: أن حذف المضاف إليه يقارنه قرائن فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾[2] ولو قال قائل: رأيت زيداً، أو لقيته مطلقاً، واراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع، ولقاء الله قد ذكر في كتاب الله وسنة رسوله في مواضع كثيرة، مطلقاً غير مقترن بما يدل على أنه أريد بلقاء الله لقاء بعض مخلوقاته من جزاء أو غيره.

---

(١) سورة الملك، الآيات: ٢٥، ٢٦، ٢٧.

(٢) سورة يوسف، آية: ٨٢.

الثالث: أن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب، ودار مرة بعد مرة على وجه واحد، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق، ولم يبين ذلك كان تدليساً وتلبيساً، يجب أن يصان كلام الله عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وانه بيان للناس، واخبر أن الرسول قد بلغه البلاغ المبين، وأنه بين للناس ما نزل إليهم، وأخبر ان عليه بيانه، ولا يجوز أن يقال: ما في العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى هو القرينة التي دل المخاطبين على الفهم بها؛ لوجهين:

أحدهما: أن يقال: ليس في العقل ما ينافي ذلك؛ بل الضرورة العقلية، والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن، كما قال: ﴿ويرى الذين أُوتوا العلم الذي انزل إليك من ربك هو الحق﴾ [1] وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن، فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات، دون من يقلد فيها بغير نظر تام.

الثاني: أنه لو فرض أن هناك دليلاً عقلياً ينافي مدلول القرآن لكان خفياً دقيقاً، ذا مقدمات طويلة مشكلة متنازع فيها، ليس فيها مقدمة متفق عليها بين العقلاء؛ إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن هي شبهات فاسدة كلها ليست من هذا الباب.

ومعلوم أن المخاطب ـ الذي أخبر أنه بين للناس، وأن كلامه بلاغ مبين وهدى للناس ـ إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة لم يكن قد بين وهدى؛ بل قد كان لَبَّسَ وأَضَلَّ، وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه الله ورسوله؛ بل وعامة الصحابة والأئمة من ذلك.

الرابع: أن قول النبي ﷺ في الحديث المتفق عليه: «**اللهم لك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، وقولك الحق، ولقاؤك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيون حق، ومحمد حق؛ اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت وإليك أَنَبْت، وإليك حاكمت، وبك**

(١) سورة سبأ، آية: ٦.

خاصمت، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، انت إلهي لا إله إلا أنت » وفي لفظ: « **أعوذ بك أن تضلني؛ أنت الحي الذي لا تموت، والجن والإنس يموتون** » [1] .

ففي الحديث فرق بين لقائه، وبين الجنة والنار. والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة، فعلم أن لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار.

الخامس: أن النبي ﷺ ذكر في غير حديث ما يبين لقاء العبد ربه، كما في الصحيحين: عن عدي بن حاتم عن النبي ﷺ أنه قال: **ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان؛ فينظر أيمن منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه. وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه، فتستقبله النار؛ فمن استطاع أن يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل، فإن لم يستطع فبكلمة طيبة** » [2] إلى أمثال ذلك من الأحاديث.

السادس: أنه لو أريد بلقاء الله بعض المخلوقات ـ إما جزاء وإما غير جزاء ـ لكان ذلك واقعاً في الدنيا والآخرة، فكان العبد لا يزال ملاقياً لربه، ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن لقاء الله لا يكون إلا بعد الموت: علم بطلان أن « اللقاء » لقاء بعض المخلوقات. ومعلوم أن الله قد جازى خلقاً على أعمالهم في الدنيا بخير وشر، كما جازى قوم نوح، وعاد، وثمود، وفرعون؛ وكما جازى الأنبياء وأتباعهم، ولم يقل مسلم إن لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاء الله، ولو قال قائل ان لقاء الله جزاء مخصوص وهو الجنة مثلاً، أو النار لقيل له ليس في لفظ هذا [لقاء] مخصوص، ولا دليل [عليه]، وليس هو بأولى من أن يقال لقاء الله تعالى لقاء بعض ملائكته، أو بعض الشياطين، وأمثال ذلك من التحكمات الموجودة في الدنيا والآخرة؛ إذ ليس دلالة اللفظ على تعيين هذا بأولى من دلالته على تعيين هذا فبطل ذلك.

الوجه السابع: أن لقاء الله لم يستعمل في لقاء غيره، لا حقيقة ولا مجازاً ولا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

استعمل لقاء زيد في لقاء غيره أصلاً؛ بل حيث ذكر هذا اللفظ فإنما يراد به لقاء المذكور؛ إذ ما سـواه لا يشعر اللفظ به، فلا يدل عليه.

الوجه الثامن: أن قوله: ﴿هو الذي يصلي عليكم وملائكته، ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيماً، تحيتهم يوم يلقونه سلام وأَعَدَّ لهم أجراً كريماً﴾ [1] فلو كان «اللقاء» هو لقاء جزائه لكان هو لقاء الأجر الكريم الذي أُعِدَّ لهم، وإذا أخبر بأنهم يلقون ذلك لم يحسن بعد ذلك الإخبار بإعداده؛ إذ الإعداد مقصوده الوصول، فكيف يخبر بالوسيلة بعد حصول المقصود؟ هذا نزاع بين العي الذي يصان عنه كلام أوسط الناس فضلاً عن كلام رب العالمين؛ لاسيما وقد قرن اللقاء بالتحية، وذلك لا يكون إلا في اللقاء المعروف؛ لا في حصول شيء من النعيم المخلوق.

الوجه التاسع: أن قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه**» [2] أخبر فيه أن الله يحب لقاء عبد ويكره لقاء عبد، وهذا يمتنع حمله على الجزاء؛ لأن الله لا يكره جزاء أحد، ولأن الجزاء لا يُلَقَّاه الله؛ ولأنه إن جاز أن يلقى بعض المخلوق كالجزاء أو غيره جاز أن يلقى العبد، فالمحذور الذي يذكر في لقاء العبد موجود في لقائه سائر المخلوقات، فهذا تعطيل النص. وأما أن يقال: بل هو لاق لبعضها، فيتناقض قول الجهمي ويبطل.

ودلائل بطلان هذا القول لا تكاد تحصى، يضيق هذا الاستفتاء عن ذكر كثير منها فضلاً عن أكثرها.



(١) سورة الأحزاب، آية: ٤٣، ٤٤.

(٢) سبق تخريجه.

فصل

وأما قول السائل: كيف يتصور منا محبة ما لا نعرفه، ولا نطلع عليه إلى آخره، فيقال له: هذه مسألة أخرى كبيرة، وهي مسألة محبة المؤمن ربه فإن الكتاب والسنة تنطق بذلك، كقوله: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله، والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ [1] وقوله: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ [2] وقوله: ﴿قل ان كان آباؤكم، وأبناؤكم، واخوانكم، وأزواجكم، وعشيرتكم، وأموال اقترفتموها، وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها، أحب إليكم من الله ورسوله، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ الآية [4].

وفي الصحيح: عن النبي ﷺ انه قال: **« ثلاث مَنْ كُنَّ فيه وجد حلاوة الايمان: من كان الله ورسوله أحَبَّ إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره ان يرجع إلى الكفر كما يكره أن يلقى في النار »** [5].

وأمثال ذلك من النصوص، وهذه المحبة على حقيقتها عند سلف الأمة وأئمتها

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٦٥.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٣١.

(٣) سورة التوبة، آية: ٢٤.

(٤) سورة المائدة، آية: ٥٤.

(٥) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٩، ١٤، وفي الإكراه باب ١، والأدب باب ٤٢. ومسلم في الإيمان حديث ٦٦. وأحمد ٣/١٠٣، ١١٤، ١٧٢.

ومشائخها، وأول من أنكر حقيقتها شيخ الجهمية الجعد بن درهم، فقتله خالد بن عبد الله القسري بواسط يوم النحر، وقال: يا أيها الناس! ضحوا تَقَبَّلَ الله ضحاياكم فإني مُضَحٍّ بالجعد بن درهم، إنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً!!! ثم نزل فذبحه.

فإن هؤلاء أنكروا حقيقة الخلة؛ لأن الخلة كالمحبة، وأنكروا حقيقة التكليم وجعلوا التكليم ما يخلقه في بعض الأجسام، أو هو من جنس الإلهام، حتى ادعى طوائف منهم أن أحدنا قد يحصل له التكليم كما حصل لموسى عليه السلام، بل سمع عين ما سمعه موسى، والله تعالى قد بين اختصاص موسى بذلك عن سائر الأنبياء، فكيف عن سائر المؤمنين والأولياء، كما قال تعالى: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى ابراهيم وإسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط﴾ إلى قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [1] ففرق بين الايحاء والتكليم، كما فرق بين الايحاء والتكليم من وراء حجاب في قوله: ﴿وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾ [2] وكما بين هذه الخاصية في قوله: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كَلَّمَ اللهُ ورفع بعضهم درجات﴾ [3].

ثم هؤلاء الذين أنكروا حقيقة المحبة لم يمكنهم انكار لفظها؛ لأنه جاء في الكتاب والسنة ففسروا محبته بعبادته وطاعته، وامتثال أمره، أو محبة أوليائه ونحو ذلك مما يضاف إليه؛ ولو علموا ان محبوب الغير لا يكون محبوباً إلا إذا كان ذلك الغير محبوباً فيكون هو المحبوب بالذات، والوسائل يحبون بالعرض ولو تدبروا قولهم لعلموا انه مستحيل أن تُحَبَّ عبادته أو أولياؤه إذا لم يكن هو محبوباً، فإذا قدروا انه هو شيء ليس محبوباً لذاته: كانت محبة العمل الذي يحصل الأكل والشرب انما هي في الحقيقة محبة الأكل والشرب والنكاح، وكان ذلك من جنس محبة سائر المشتهيات؛ فإذاً تكون محبة الله ورسوله انما هي في الحقيقة محبة الأكل والشرب، إذا كان الله لا يُحَبُّ لنفسه على رأي هؤلاء؛.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٤.

(٢) سورة الشورى، آية: ٥١.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٣.

وهذه المسألة أصل عبادة الله، كما ان المسألة الأولى أصل الاقرار بالله؛ فتلك فيها ذهاب النفس والمال، كما قال تعالى: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الْجَنَّةَ﴾ [1] الآية.

ولهذا نعت المحبين المحبوبين بقوله: ﴿أذِلَّـةٍ على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾ [2] بل أصل الولاية الحب، وأصل العداوة البغض، وإنكار الحب والبغض يتضمن انكار ولاية الله وعداوته، كما أنكر بعض الفقهاء قوله: انه لا يُعِزّ من عاديت وقوله: ﴿لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾ [3] وهذا باب طويل، وقد كتبت في هذين الأصلين عدداً يبلغ أكثر من الأسفار، وكلام الأولين والآخرين من أهل العلم والايمان موجود في هذا.

فقول القائل: كيف نتصور عبادة من لا نعرفه؛ إذ الايمان بما لا نعرفه، والطاعة لما لا نعرفه، أو التسبيح والتحميد بما لا نعرفه ونحو ذلك من العبادات؛ فهذه الأمور لا يمكن أن تتعلق بمجهول من كل وجه؛ إذ ذلك ممتنع، لا يجب أن تكون معرفتـه للمعبود المحبوب كمعرفته بنفسه؛ بل ليس لنا في الوجود مـن نحبه أو نبغضه؛ ونحن نعرفه كمعرفة الله به، والمعرفة قد تكون من جهة الاستدلال والنظر.

ولا ريب ان المؤمنين يعرفون ربهم في الدنيا ويتفاوتون في درجات العرفان، والنبي ﷺ أعلمنا بالله. وقد قال: «**لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**» وهذا يتعلق بمعرفة زيادة المعرفة ونقصها، المتعلقة بمسألة زيادة الايمان ونقصه، وهي مسألة كبيرة.

والذي مضى عليه سلف الأمة وأئمتها: ان نفس الايمان الذي في القلوب يتفاضل، كما قال النبي ﷺ: «**أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان**» [4] واما زيادة العمل الصالح الذي على الجوارح ونقصانه فمتفق عليه، وان كان في دخوله في مطلق الايمان نزاع، وبعضه لفظي، مع ان الذي عليه أئمة أهل السنة والحديث ـ وهو مذهب مالك، والشافعي، وغيرهم ـ ان الايمان قول وعمل، يزيد وينقص.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١١١.
(٢) سورة المائدة، آية: ٥٤.
(٣) سورة الممتحنة، آية: ١.
(٤) سبق تخريجه.

وأئمة المسلمين أهل المذاهب الأربعة وغيرهم ـ مع جميع الصحابة والتابعين لهم بإحسان ـ متفقون على أن المؤمن لا يُكَفَّرُ بمجرد الذنب كما تقوله الخوارج؛ ولا يسلب جميع الايمان كما تقوله المعتزلة؛ لكن بعض الناس قال: إن ايمان الخلق مستو؛ فلا يتفاضل ايمان أبي بكر وعمر وايمان الفساق؛ بناء على أن التصديق بالقلب واللسان، أو بالقلب، وذلك لا يتفاضل.

وأما عامة السلف والأئمة فعندهم ان ايمان العباد لا يتساوى، بل يتفاضل، وإيمان السابقين الأولين أكمل من إيمان أهل الكبائر المجرمين. ثم النزاع مبني على الأصلين:

أحدهما: العمل. هل يدخل في مطلق الايمان؟ فإن العمل يتفاضل بلا نزاع. فمن أدخله في مطلق الايمان قال: يتفاضل. ومن لم يدخله في مطلق الايمان احتاج إلى:

الأصل الثاني: وهو ان ما في القلب من الايمان هل يتفاضل؟ فظن من نفى التفاضل ان ليس في القلب ـ من محبة الله، وخوفه ورجائه، والتوكل عليه وأمثال ذلك مما قد يخرجه هؤلاء عن محض التصديق ـ ما هو متفاضل بلا ريب، ثم نفس التصديق أيضاً متفاضل من جهات:

منها: أن التصديق بما جاء به الرسول ﷺ قد يكون مجملاً، وقد يكون مفصَّلاً؛ والمفصل من المجمل؛ فليس تصديق من عرف القرآن ومعانيه، والحديث ومعانيه، وصدق بذلك مفصلا كمن صدق أن محمداً رسول الله ﷺ، وأكثر ما جاء به لا يعرفه أو لا يفهمه.

ومنها: ان التصديق المستقر المذكور أتم من العلم الذي يطلب حصوله مع الغفلة عنه.

ومنها: ان التصديق نفسه يتفاضل كنهه؛ فليس ما أثنى عليه البرهان بل تشهد له الأعيان، وأميط عنه كل أذًى وحسبان، حتى بلغ أعلى الدرجات؛ درجات الإيقان، كتصديق زعزعته الشبهات، وصدفته الشهوات، ولعب به التقليد، ويضعف لشبه

المعاند العنيد ، وهذا أمر يجده من نفسه كل منصف رشيد .

ولهذا كان المشائخ ـ أهل المعرفة والتحقيق، السالكون إلى الله أقصد طريق ـ متفقين على الزيادة والنقصان في الإيمان والتصديق ، كما هو مذهب أهل السنة والحديث في القدم والحديث، وهذه مسائل كبار ، لا يمكن فيها إلا الإطناب بمثل هذا الجواب .

★ ★ ★

فصل

واما قول السائل: قد يعترض على هذا السؤال، وهو إذا كان حب اللقاء لما رآه من النعيم، فالمحبة حينئذ للنعيم العائد عليه، لا لمجرد لقاء الله.

فيقال له: ليس كذلك؛ ولكن لقاء الله على نوعين: لقاء محبوب، ولقاء مكروه، كما قال سليمان بن عبد الملك لأبي حازم سلمة بن دينار الاعرج: كيف القدوم على الله تعالى؟ فقال: المحسن كالغائب يقدم على مولاه، وأما المسيء كالآبق يقدم به على مولاه.

فلما كان اللقاء نوعين ـ وانما يميز أحدهما عن الآخر في الأخبار بما يوصف به هذا اللقاء، وهذا اللقاء ـ وصف النبي ﷺ اللقاء المحبوب بما تتقدمه البشرى بالخير، وما يقترن به من الاكرام، واللقاء المكروه بما يتقدمه من البشرى بالسوء، وما يقترن به من الاهانة؛ فصار المؤمن مخبراً بأن لقاءه لله لقاء محبوب، والكافر مخبراً بأن لقاءه لله لقاء مكروه: فصار المؤمن يحب لقاء الله، وصار الكافر يكره لقاء الله؛ فأحب الله لقاء هذا، وكره لقاء هذا ﴿جزاء وِفَاقاً﴾ [1].

فإن الجزاء بذلك من جنس العمل، كما قال ﷺ: **«الراحمون يرحمهم الرحمٰن، ارحموا تُرحموا، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»** [2].

وكما قال ﷺ: **«من نَفَّسَ عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يَسَّرَ على معسر يسر الله عليه في الدنيا**

---

(١) سورة النبإ، آية: ٢٦.

(٢) سبق تخريجه.

والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه» [1].

وفي الحديث الصحيح الإلهي: **«من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في مَلَإٍ ذكرته في مَلَإٍ خير منه، ومن تقرب إليَّ شبراً تقربت منه ذراعاً ومن تقرب إليَّ ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»** [2].

وقال ﷺ: **«من كان له لسانان في الدنيا كان له لسانان من نار يوم القيامة»** [3].

وقال: **«من استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون صبّ في أذنيه الآنك يوم القيامة»** [4].

وقال: **«لا تزال المسألة بالرجل حتى يجيء يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم»** [5].

وقال تعالى: ﴿وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾ [6] وقال تعالى: ﴿إن تبدوا خيراً أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً﴾ [7] ومثل هذا في الكتاب والسنة كثير، يبين فيهما ان الجزاء من جنس العمل.

وفي الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في صحيحه: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ انه قال: **«يقول الله: من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود في الأدب باب ٣٤. والدارمي في الرقاق باب ٥١.

(٤) أخرجه البخاري في التعبير باب ٤٥. وأبو داود في الأدب باب ٨٨. وأحمد ١/٢٤٦، ٢/٥٠٤.

(٥) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٥٢. والنسائي في الزكاة باب ٨٣. والإمام أحمد في المسند ٢/١٥، ٨٨.

(٦) سورة النور، آية: ٢٢.

(٧) سورة النساء، آية: ١٤٩.

أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر بـه، ويـده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها؛ فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يمشي؛ ولئن سألني لأعطينه؛ ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له منه» [1].

فبين سبحانه ان العبد إذا تقرب إليه بمحابه من النوافل بعد الفرائض أحبه الرب كما وصف، وهذا ما احتملته هذه الأوراق من الجواب. والحمد لله ربّ العالمين.

★ ★ ★

(١) سبق تخريجه.

١٦ - سئل عن أقوام يدعون انهم يرون الله بأبصارهم في الدنيا؛ وانهم يحصل لهم بغير سؤال ما حصل لموسى بالسؤال.

فأجاب:

أجمع سلف الأمة وأئمتهم على ان المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة وأجمعوا على انهم لا يرونه في الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ.

وثبت عنه في الصحيح انه قال: «**واعلموا ان أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت**»[1].

ومن قال من الناس: إن الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال، مخالف للكتاب والسنة، واجماع سلف الأمة؛ لاسيما إذا ادعوا انهم أفضل من موسى، فإن هؤلاء يستتابون؛ فإن تابوا وإلا قتلوا. والله أعلم.

★ ★ ★

(١) أخرجه مسلم في الفتن حديث ٩٥. والترمذي في الفتن باب ٥٦.

١٧ ـ سئل الشيخ الإمام العلامة، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية رضي الله عنه:

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ: في الحديث الذي ذكره البخاري مستشهداً به في صحيحه؟ وهو قوله ﷺ: « إن الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه مَنْ بَعُدَ كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان » [١] **.**

وفي قوله عليه السلام: « يقول الله عز وجل: يا آدم! قم فابعث بعث النار، فينادي بصوت! إن الله يأمرك أن تبعث بعث النار » [٢] الحديث المشهور... فإن بعض الناس قال: لا يثبت لله صفة بحديث واحد. فما الجواب عن هذه المسألة من الكتاب والسنة، والآثار، والنظر، والأمثال، والنظائر وابسطوا القول في ذلك. افتونا مأجورين؟؟

فأجاب:

الحمدلله رب العالمين. أصل هذا الباب ان لا يتكلم الانسان إلا بعلم؛ فان هذا وإن كان مأموراً به مطلقاً فهو في هذا الباب أوجب، قال الله تعالى: ﴿قل: إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والاثم والبغي بغير الحق، وأنْ تُشْرِكوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [٣]. وقال تعالى: ﴿انما يأمركم بالسوء

(١) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٣٢. والإمام أحمد في المسند ٣/٤٩٥.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء باب ٧، والرقاق باب ٤٥، ٤٦، والتوحيد باب ٣٢. ومسلم في الإيمان حديث ٣٧٩، والفتن حديث ١١٩. وأحمد ١/٣٨٨، ٢/١٦٦.

(٣) سورة الأعراف، آية: ٣٣.

والفحشاء . وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[1] وقال تعالى : ﴿ولا تَقْفُ ما ليس لـك به علم﴾[2] . وقال تعالى : ﴿يا أهـل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾[3] ، وقال تعالى : ﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لاَّ يقولوا على الله إلا الحق﴾[4] .

وكما إن الانسان لا يجوز له ان يثبت شيئاً إلا بعلم، فلا يجوز له ان ينفي شيئاً إلا بعلم؛ ولهذا كان النافي عليه الدليل؛ كما إن المثبت عليه الدليل.

ومما يجب أن يعـرف أن أدلة الحق لا تتناقض، فلا يجوز إذا أخبر الله بشيء ـ سـواء كان الخبر اثباتاً أو نفياً ـ ان يكون في أخباره ما يناقض ذلك الخبر الأول، ولا يكون فيما يعقل بدون الخبر ما يناقض ذلك الخِبر المعقول؛ فالأدلة المقضية للعلم لا يجوز أن تتناقض، سواء كان الدليلان سمعيين أو عقليين، أو كان أحدهما سمعياً والآخر عقلياً.

ولكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلاً وليس بدليل، كمن يسمع خبراً فيظنه صحيحاً ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه، أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقلياً، وتكون باطلة التبس عليه فيها الحق بالباطل، فيكذب بها ما أخبر الله به ورسوله، وهذا من أسباب ضلال من ضلّ من مكذبي الرسل، إمَّا مطلقاً كالذين كذبوا جميع الرسل: كقوم نوح وعاد وثمود ونحوهم، وإما من آمن ببعض وكفر ببعض كمن آمن من أهل الكتاب ببعض الرسل دون بعض، ومن آمن من الفلاسفة ببعض ما جاءت به الرسل دون بعض، ومن أهل البدع من أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى من أتوا من هذا الوجه؛ فإنه قامت عندهم شبهات ظنوا أنها تنفي ما أخبرت به الرسل مـن أسمـاء الله تعالى وصفاته، وظنوا أن الواجب حينئذ تقديم ما رأوه على النصوص؛ لشبهات قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع، وبين ضلال من ضل من الجهمية المتفلسفة والمعتزلة ومن وافقهم من بعض ضُلاَّلِهم.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٦٩ . .

(٢) سورة الإسراء، آية: ٣٦ .

(٣) سورة النساء، آية: ١٧١ .

(٤) سورة الأعراف، آية: ١٦٩ .

وجماع القول في اثبات الصفات هو القول بما كان عليه سلف الأمة وأئمتها وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف والتمثيل والتكييف والتعطيل؛ فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فمن نفى صفاته كان معطلاً. ومن مثل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً، والواجب اثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات، اثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [1] فهذا ردّ على الممثلة. ﴿وهو السميع البصير﴾ [2] رد على المعطلة، فالممثل يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً.

وطريقة الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ اثبات صفات الكمال لله على وجه التفصيل، وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل، فطريقتهم اثبات مفصل ونفي مجمل؛ وأما الملاحدة من المتفلسفة، والقرامطة، والجهمية، ونحوهم: فبالعكس؛ نفي مفصل، واثبات مجمل.

فالله تعالى أخبر في كتابه ﴿انه بكل شيء عليم﴾ [3] و﴿على كل شيء قدير﴾ [4]، وانه ﴿غفور رحيم﴾ [5] ﴿عزيز حكيم﴾ [6] ﴿سميع بصير﴾ [7] ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [8] وأنه يحب المتقين، ويرضى عن المؤمنين، ويغضب على الكافرين، وانه فعال لما يريد، وانه كلم موسى تكليماً وناداه من جانب الطور الأيمن وقرّبه نَجِيًّا، وانه ينادي عباده فيقول: ﴿اين شركائي الذين كنتم تزعمون؟﴾ [9] وأمثال ذلك، وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [10] ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [11] ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [12].

فبين بذلك ان الله لا مثل له ولا سَمِيَّ ولا كفو، فلا يجوز أن يكون شيء من صفاته مماثلاً لشيء من صفات المخلوقات، ولا ان يكون المخلوق مكافئاً ولا مسامياً له في شيء من صفاته سبحانه وتعالى.

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.
(٢) سورة الشورى، آية: ١١.
(٣) سورة الشورى، آية: ١٢.
(٤) سورة الأحقاف، آية: ٣٣.
(٥) سورة البقرة، آية: ١٧٣.
(٦) سورة البقرة، آية: ٢٠٩.
(٧) سورة الحج، آية: ٦١.
(٨) سورة الفرقان، آية: ٥٩.
(٩) سورة القصص، آية: ٦٢.
(١٠) سورة الشورى، آية: ١١.
(١١) سورة مريم، آية: ٦٥.
(١٢) سورة الإخلاص، آية: ٤.

وأما الملاحدة فقلبوا الأمر، وأخذوا يشبهونه بالمعدومات والممتنعات والمتناقضات، فغلاتهم يقولون: لا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا سميع ولا أصم، ولا متكلم ولا أخرس، بل قد يقولون، لا موجود ولا معدوم، ولا هو شيء ولا ليس بشيء. وآخرون يقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا حالّ فيه وأمثال هذه العبارات التي ينفون بها الأمور المتقابلة التي لا يمكن انتفاؤها معاً، كما يقول محققوا هؤلاء: انه وجود مطلق.

ثم منهم من يقول: هو وجود مطلق، اما بشرط الاطلاق ـ كما يقوله ابن سينا وأتباعه ـ مع انهم قد قرروا في «المنطق» ما هو معلوم لكل العقلاء: ان المطلق بشرط الإطلاق لا يكون موجوداً في الأعيان؛ بل في الأذهان، وكان حقيقة قولهم: ان الموجود الواجب ليس موجوداً في الخارج، مع انهم مقرون بما لم يتنازع فيه العقلاء من ان الوجود لا بد فيه من موجود واجب الوجود بنفسه.

ومنهم من يقول: هو مطلق لا بشرط ـ كما يقوله القونوي وأمثاله ـ فهؤلاء يجعلونه الوجود الذي يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني والخارجي، والقديم والمحدث؛ فيكون: إما صفة للمخلوقات، وإما جزءاً منها وإما عينها.

وأولئك يجعلونه الوجود المجرد الذي لا يتقيد بقيد؛ فلزمهم ان لا يكون واجباً ولا ممكناً، ولا عالماً ولا جاهلاً، ولا قادراً ولا عاجزاً؛ وهم يقولون مع ذلك انه عاقل ومعقول وعاشق ومعشوق؛ فيتناقضون في ضلالهم، ويجعلون الواحد اثنين، والاثنين واحداً؛ كما انهم يريدون أن يثبتوا وجوداً مجرداً عن كل نعت، مطلقاً عن كل قيد، وهم ـ مع ذلك ـ يخصونه بما لا يكون لسائر الموجودات، ولهذا يقول بعضهم: إن العالم والعلم واحد، وانه نفس العلم، فيجعلون العالم بنفسه هو العالم بغيره، والموصوف هو الصفة؛ ويتناقضون أشد من تناقض النصارى في تثليثهم واتحادهم الذين أفسدوا بها الايمان بالتوحيد والرسالة.

وكلام ابن سبعين، وابن رشد الحفيد، وابن التومرت، وابن عربي الطائي؛ وأمثالهم من الجهمية ـ نفاة الصفات: يدور على هذا الأصل، كما قد بسط في موضعه ـ ويوجد

ما يقارب هذا الاتحاد في كلام كثير من أهل الكلام والتصوف الذين دخل عليهم بعض شُعَبِ الاتحاد ولم يعلموا ما فيها من الفساد.

والقول في مسألة كلام الله تعالى واضطراب الناس فيها مبني على هذا الأصل فإنها من مسائل الصفات، وفيها من التفريع ما امتازت به على سائر مسائل الصفات، وقد اضطرب الناس فيها اضطراباً كثيراً، قد بيناه في غير هذا الموضع؛ وبينا ان سلف الأمة وأئمتها كانوا على الايمان الذي بعث الله به نبيه ﷺ: يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

ويقولون: ان القرآن كلام الله تعالى. ويصفون الله بما وصف به نفسه من التكليم والمناجاة والمناداة، وما جاءت به السنن والآثار موافقة لكتاب الله تعالى.

فلم يكن في الصحابة، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسائر أئمة المسلمين: من قال: ان كلام الله مخلوق خلقه في غيره ولم يقم به كلام، كما قالته «الجهمية» من المعتزلة وغيرهم، بل لما أظهروا هذه البدعة اشتد نكير السلف والأئمة لها؛ وعرفوا أن حقيقتها ان الله لا يتكلم ولا يأمر ولا ينهي!! إذ كان الكلام وسائر الصفات انما يعود حكمها إلى من قامت به.

فلو خلق كلاماً في الشجرة ﴿انني أنا الله لا إله إلا أنا﴾ [(١)] لكان ذلك كلاماً للشجرة، وكانت هي القائلة: ﴿انني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [(١)] بمنزلة الكلام الذي تنطق به الجلود حين قال لها أصحابها: ﴿لم شهدتم علينا؟ قالوا: أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [(٢)]، وكذلك قال تعالى: ﴿وسخرنا مع داود الجبال يسبحن﴾ [(٣)]؛ فلو كان تكلمه بمعنى انه خلق كلاماً في غيره لكان كل كلام في الوجود كلامه، لأنه خالقه، وكذلك صرح بذلك الحلولية من الجهمية كما يذكر عن ابن عربي صاحب «الفصوص»، و«الفتوحات».

وكل كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه

(١) سورة طه، آية: ١٤.

(٢) سورة فصلت، آية: ٢١.

(٣) سورة الأنبياء، آية: ٧٩.

وقد علم ان الله إذا خلق في بعض الأعيـان علماً، أو قدرة، أو حركة، أو إرادة: كان ذلك المحل هو العالم، القادر المتحرك المريد؛ فلو لم يكن كلامه الا ما يخلقه في غيره لكان الغير هو المتكلم به، وهذا مبسوط في موضعه.

وشبهة نفاة الكلام المشهورة انهم اعتقدوا ان الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم؛ فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال وزعموا ان ذلك ممتنع. قالوا: لأنا انما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال، فلو قام بالرب الصفات والأفعال للزم ان يكون محدثاً، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم، واثبات الصانع.

فقال لهم أهل السنة والإثبات: دليلكم هذا دليل مبتدع في الشرع لم يستدل به أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل قد ذكر الأشعـري في رسالته إلى أهل الثغر أنه دليل محرم في دين الرسل، وأنه لا يجوز بناء دين المسلمين عليه، وذكر غيره أنه باطل في العقل؛ كما هو محرم في الشرع، وأنَّ ذم السلف والأئمة لأهل الكلام والجهمية وأهـل الخوض في الأعراض والأجسام أعظمُ ما قصدوا به ذمَّ مثل هذا الدليل؛ كما قد بسط الكلام على ذلك في موضعه.

ولما ظهرت مقالة الجهمية جاء بعد ذلك أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب: يوافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى، وعلوه على خلقه. وبين أنْ العلو على خلقه يعلم بالعقل واستواؤه على العرش يعلم بالسمع؛ وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، وغيرهما من المتكلمين المنتسبين إلى السنة والحديث.

ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله، وذكر في كتبه جُمْلَ مقالة أهل السنة والحديث؛ وأن ابن كلاب يوافقهم في أكثرها، وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة؛ لكن ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته.

فكانت المعتزلة تقول: لا تحله الأعراض والحوادث، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات؛ ولا يريدون بالحوادث المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل، ونحو ذلك - مما يريده الناس بلفظ الحوادث - بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يُجَوِّزُون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

وابن كلاب خالفهم في قولهم: لا تقوم به الأعراض. وقال: تقوم به الصفات؛ ولكن لا تسمى أعراضاً، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لايقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته.

فصار من حين فرق هذا التفريق المنتسبون إلى السنة والجماعة - القائلون بأن القرآن غير مخلوق، وأن الله يُرى في الآخرة، وأن الله فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه - على قولين: ذكرهما الحارث المحاسبي، وغيره.

طائفة وافقت ابن كلاب كالقلانسي، والأشعري، وأبي الحسن بن مهدي الطبري، ومن اتبعهم؛ فإنه وافق هؤلاء كثير من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم: من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأبي حنيفة وغيرهم.

وكان الحارث المحاسبي يوافقه ثم قيل: انه رجع عن موافقته؛ فإن أحمد بن حنبل أمر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من أصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك، كما أمر السري السقطي الجنيد أن يتقي بعض كلام الحارث، فذكروا أن الحارث - رحمه الله - تاب من ذلك، وكان له من العلم والفضل والزهد، والكلام في الحقائق ما هو مشهور، وحكى عنه أبو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية): أنه كان يقول: إن الله يتكلم بصوت، وهذا يوافق قول من يقول: إنه رجع عن قول ابن كلاب. قال أبو بكر الكلاباذي: وقالت طائفة من الصوفية: كلام الله حرف وصوت وانه لا يعرف كلام إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة لله في ذاته، وأنه غير مخلوق، قال: وهذا قول الحارث المحاسبي ومن المتأخرين ابن سالم.

وبقي هذا الأصل يدور بين الناس حتى وقع بين أبي بكر بن خزيمة الملقب بإمام

الأئمة، وبعض أصحابه بسبب ذلك؛ فإنه بلغه أنهم وافقوا ابن كلاب فنهاهم وعابهم، وطعن على مذهب ابن كلاب بما كان مشهوراً عند أئمة الحديث والسنة

ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون إلى السنة: من أن الله يتكلم بصوت؛ أو لا يتكلم بصوت؟ فإن أتباع ابن كلاب نفوا ذلك؛ قالوا: لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم متعلق بإرادته؛ والله - عندهم - لا يجوز أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته: لا فعل ولا غير فعل، فقالوا: ان الله لا يتكلم بصوت؛ وإنما كلامه معنى واحد هو الأمر والنهي، والخبر. إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً.

فقال جمهور العقلاء من أهل السنة وغير أهل السنة هذا القول معلوم الفساد بضرورة العقل؛ كما هو مخالف للكتاب والسنة؛ فإنا نعلم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن بل معانيها ليست هي معاني القرآن، ونعلم أن القرآن إذا ترجم بالعبرية لم يَصِرْ هو التوراة المنزلة على موسى؛ ونعلم أن معنى آية الدين ليس هو معنى آية الكرسي، ولا معنى ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [1] هو معنى ﴿قل هو الله أحد﴾ [2].

قالوا: ومن جعل الأمر والنهي صفات للكلام؛ لا أنواع له، فقوله معلوم الفساد بالضرورة؛ وهذا من جنس قول القائلين بوحدة الوجود؛ فإن من جعل الوجود واحداً بالعين وهو الواجب، والممكن: كان كلامه معلوم الفساد بالضرورة؛ كمن جعل معاني الكلام معنى واحداً: هي الأمر، والنهي والخبر؛ لكن الكلام ينقسم إلى: الإنشاء، والخبر.

والإنشاء ينقسم إلى طلب الفعل، وطلب الترك.

والخبر ينقسم إلى خبر عن النفي، وخبر عن الإثبات.

---

(١) سورة المسد، آية: ١.

(٢) سورة الإخلاص، آية: ١.

كما أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن ينقسم إلى حي قائم بنفسه وقائم بغيره؛ والقائم بغيره ينقسم إلى ما تشترط له الحياة وما لا تشترط له الحياة. فلفظ الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع، وواحد بالعين.

فقول القائل الكلام معنى واحد كقوله: الوجود واحد، فإن أراد به أنه نوع واحد؛ أو جنس واحد، أو صنف واحد؛ ونحو ذلك، لم يكن ذلك مثل أن يريد أنه عين واحدة، وذات واحدة، وشخص واحد؛ فإن هذا مكابرة للحس، والعقل والشرع.

وأما الأول فمراده أنَّ بيـن ذلك قدراً مشتركاً؛ كما أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، وأنواع الكلام تشترك في مسمى الكلام، وقد بسط هذا كله في غير هذا الموضع.

ثم إن طائفة أخرى لما عرفت فساد قول ابن كلاب في مسألة الكلام ووافقته على أصله في أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وكان من قولها: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يكن عندها إلا قديم لا يتعلق بمشيئته الله وقدرته، أو مخلوق منفصل عنه، لزمها أن تقول: إن الله يتكلم بصوت أو أصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته، وانه لم يزل ولا يزال متصفاً بتلك الأصوات القديمة الأزلية اللازمة لذاته. وهذا القول يذكر عن أبي الحسن بن سالم شيخ أبي طالب المكي - إن صح عنه -، لكنه قول كثير من أصحاب ابن سالم، ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

وقالت الكرامية، وطائفة كثيرة: من المرجئة، والشيعة، وغيرهم: ان الله يتكلم بأصوات تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، وانه تقوم به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته؛ لكن ذلك حادث بعد أن لم يكن؛ وان الله في الأزل لم يكن متكلماً إلا بمعنى القدرة على الكلام، وانه يصير موصوفاً بما يحدث بقدرته وبمشيئته بعد أن لم يكن كذلك؛ وهؤلاء رأوا أنهم يوافقون الجماعة في أن لله أفعالاً تقـوم بـه تتعلـق بمشيئتـه وقدرته، ويقوم به غير ذلك من الإرادات والكلام الذي يتعلق بمشيئته وقدرته.

لكن قالوا: لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث؛ فإن ما تعاقبت عليه الحوادث فهو محدث، ووافقوا المعتزلة في الاستدلال بذلك على حدوث العالم. فكما أن ابن كلاب فرق بين الأعراض والحوادث: فرق هؤلاء في الحوادث بين تجددها، وبين لزومها، فقالوا بنفي لزومها له دون نفي حدوثها، كما قالوا في المخلوقات المنفصلة: إنها تحدث بعد أن لم تكن بمشيئته وقدرته.

والفلاسفة الدهرية يطالبون هؤلاء كلهم بسبب حدوث الحوادث بعد أن لم تكن، وأن ذلك يستلزم الترجيح بلا مرجح، والحوادث بلا سبب حادث، قالوا: وهو ممتنع في صريح العقل، وهذا أعظم شُبَهِهِم في قِدَمِ العالم وهي المعضلة الزباء، والداهية الدهياء، وقد ضاق هؤلاء عن جوابهم، حتى خرجوا إلى الالتزام، وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

وبينا الأجوبة القاطعة عن كلام الفلاسفة على طريقة السلف والأئمة، وأنه من قال بموجب نصوص القرآن والسنة أمكنه أن يناظر الفلاسفة مناظرة عقلية يقطعهم بها، ويتبين له أن العقل الصريح مطابق للسمع الصحيح.

وبينا أيضاً كيف تجيبهم كل طائفة من طوائف أهل القبلة لأنهم أقرب إلى الحق من الفلاسفة فيمكنهم أن يجيبوهم بالإلزام جواباً لا محيص للفلاسفة عنه ويمكنهم أن يقولوا للفلاسفة: قولكم أظهر فساداً في الشرع والعقل من قول كل طائفة من طوائف المسلمين، فتقول لهم كل طائفة من طوائف المسلمين: إذا لم يمكنا أن نجيبكم بجواب قاطع يحل شبهتكم غير الجواب الإلزامي إلا بموافقتكم فيما يخالف الشرع والعقل، أو موافقة أخواننا المسلمين فيما لا يخالف الشرع - ويمكن أيضاً أن لا يخالف العقل - كان هذا أولى؛ فإن الفلاسفة طمعت في أهل القبلة بما ابتدعه كل فريق فأخذت بدعة أصحابها واحتجت بها عليهم، فأمكن صاحب ذلك القول المبتدع أن يقول: رجوعي عن هذا القول المبتدع مع موافقتي لما دل عليه الكتاب والسنة، وأقوال سلف الأمة: أحب إلي من أن أوافق الفلاسفة على قول أَعلمُ أنه كفر في الشرع، مع أن العقل أيضاً يبين فساده.

وأما السلف والأئمة فلم ينقل عن أحد منهم أنه قال بقول من قال: ان القرآن مخلوق، ولا بقول من قال: إنـه معنى واحد قائم بالذات هو الأمر، والنهي والخبر؛ وهو مدلول التوراة، والإنجيل، والقرآن، وغير ذلك من العبارات. ولا بقول من قال: إنه أصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته. ولا بقول من قال: إن الله كان لا يتكلم حتى أحدث لنفسه كلاماً صار به متكلماً.

وأما القول: بأن أصوات العباد بالقرآن أو ألفاظهم قديمة أزلية: فهذا أيضاً من البدع المحدثة التي هي أظهر فساداً من غيرها، والسلف والأئمة من أبعد الناس عن هذا القول. والعقل الصريح يعلم أن من جعل أصوات العباد قديمة أزلية كان قوله معلوم الفساد بالضرورة.

ولكن أصل هذا تنازعهم في مسألة اللفظ، والمنصوص عن الإمام أحمد ونحوه من العلماء أن من قال: ان اللفظ بالقرآن والتلاوة مخلوقة فهو جهمي، ومن قال: إنه غير مخلوق فهو مبتدع؛ لأن اللفظ والتلاوة يراد به الملفوظ المتلو. وذلك هو كلام الله، فمن جعل كلام الله الذي أنزله على نبيه مخلوقاً فهو جهمي. ويراد بذلك المصدر وصفات العباد؛ فمن جعل أفعال العباد وأصواتهم غير مخلوقة فهو مبتدع ضال.

وهكذا ذكره الأشعري في كتاب «المقالات» عن أهل السنة والحديث قال: ويقولون: ان القرآن كلام غير مخلوق، والكلام في الوقف، واللفظ بدعة. من قـال باللفظ، أو الوقف: فهو مبتدع. وعندهـم لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق. وليس في الأئمة والسلف من قال: ان الله لا يتكلم بصوت، بل قد ثبت عن غير واحد من السلف والأئمة: ان الله يتكلم بصوت، وجاء ذلك في آثار مشهورة عن السلف والأئمة، وكان السلف والأئمة يذكرون الآثار التي فيها ذكر تكلم الله بالصوت، ولا ينكرها منهم أحد، حتى قال عبدالله بن أحمد: قلت لأبي: ان قوماً يقولون: إن الله لا يتكلم بصوت، فقال: يا بني هؤلاء جهمية، إنما يدورون على التعطيل. ثم ذكر بعض الآثار المروية في ذلك.

وكلام البخاري في « كتاب خلق الأفعال » صريح في أن الله يتكلم بصوت، وفرق بين صوت الله وأصوات العباد، وذكر في ذلك عدة أحاديث عن النبي ﷺ وكذلك ترجم في كتاب الصحيح، باب في قوله تعالى: ﴿حتى إذا فُزِّعَ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾ [1] وذكر ما دل على أن الله يتكلم بصوت وهو القدر.

وكما أنه المعروف عند أهل السنة والحديث فهو قول جماهير فرق الأمة؛ فإن جماهير الطوائف يقولون: إن الله يتكلم بصوت مع نزاعهم في أن كلامه هل هو مخلوق، أو قائم بنفسه؟ قديم أو حادث؟ أو ما زال يتكلم إذا شاء؟ فإن هذا قول المعتزلة، والكرامية، والشيعة وأكثر المرجئة، والسالمية، وغير هؤلاء: من الحنفية والمالكية، والشافعية والحنبلية، والصوفية.

وليس من طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتبعه كما أنه ليس في طوائف المسلمين من قال: إن الكلام معنى واحد قائم بالمتكلم إلا هو ومن اتبعه، وليس في طوائف المسلمين من قال: إن أصوات العباد بالقرآن قديمة أزلية، ولا أنه يسمع من العباد صوتاً قديماً، ولا ان « القرآن » نسمعه نحن من الله، إلا طائفة قليلة من المنتسبين إلى أهل الحديث من أصحاب الشافعي وأحمد وداود وغيرهم، وليس في المسلمين من يقول: إن الحرف الذي هو مداد المصاحف قديم أزلي؛ فإثبات « الحرف والصوت » بمعنى أن المداد وأصوات العباد قديمة بدعة باطلة لم يذهب إليه أحد من الأئمة، وإنكار تكلم الله بالصوت، وجعل كلامه معنى واحداً قائماً بالنفس بدعة باطلة لم يذهب إليها أحد من السلف والأئمة.

والذي اتفق عليه السلف والأئمة: أن القرآن كلام الله منزل، غير مخلوق منه بدأ، وإليه يعود، وإنما قال السلف: منه بدأ لأن الجهمية ـ من المعتزلة وغيرهم ـ كانوا

---

(١) سورة سبإ، آية: ٢٣.

يقولون: انه خلق الكلام في المحل، فقال السلف: منه بدأ. أي: هو المتكلم به فمنه بدأ؛ لا من بعض المخلوقات. كما قال تعالى: ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ولكن حَقَّ القول مني﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أُنزل إليك من ربك هو الحق﴾[3]، وقال تعالى: ﴿قل: نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[4]. ومعنى قولهم: إليه يعود أنه يرفع من الصدور والمصاحف، فلا يبقى في الصدور منه آية ولا منه حرف كما جاء في عدة آثار.

* * *

(١) سورة الزمر، آية: ١.

(٢) سورة السجدة، آية: ١٣.

(٣) سورة سبإ، آية: ٦

(٤) سورة النحل، آية: ١٠٢.

فصــل

إذا تبين هذا. فقول القائل: لا يثبت لله صفة بحديث واحد عنه أجوبة:

أحدها: أن يقال: لا يجوز النفي إلا بدليل، كما لا يجوز الإثبات إلا بدليل. فإذا كان هذا القائل ممن لا يتكلم في هذا الباب إلا بأدلة شرعية، ويرد الأقوال المبتدعة. قيل له: قول القائل: إن الله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك، كلام لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس فيه حديث لا صحيح ولا ضعيف، وأما الإثبات ففيه عدة أحاديث في الصحاح، والسنن، والمساند، وآثار كثيرة عن السلف والأئمة، فأي القولين حينئذ هو الذي جاءت به السنة؟ قول المثبت، أو النافي؟ وإن كان ممن يتكلم بالأدلة العقلية في هذا الباب تكلم معه في ذلك، وبين له أنها تدل على الإثبات لا على النفي، وأن قول النفاة معلوم الفساد بدلائل العقل كما اتفق على ذلك جمهور العقلاء.

الوجه الثاني

أن يقال: هذه الصفة دل عليها القرآن؛ فإن الله أخبر بمناداته لعباده في غير آية، كقوله تعالى: ﴿وناديناه من جانب الطور الأيمن﴾ (١)، وقوله: ﴿ويوم يناديهم فيقول: أين شركائي الذين كنتم تزعمون؟!﴾ (٢) وقوله: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾ (٣)، والنـداء في لغة العرب هو صوت رفيع؛ لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازاً، وإذا كان النداء نوعـاً من الصوت فالدال على النوع دال على الجنس بالضرورة؛ كما لو دل دليل على أن هنا إنساناً فإنه يعلم أن هنا حيواناً.

---

(١) سورة مريم، آية: ٥٢.

(٢) سورة القصص، آية: ٦٢، ٧٤. (٣) سورة الأعراف، آية: ٢٢.

وهذا كما أنه إذا أخبر أن له علماً وقدرة دل على أن له صفة؛ لأن العلم والقدرة نوع من الصفات، وإذا كان لفظ القرآن لم يذكر فيه أن العلم صفة ولا القدرة صفة. وكذلك إذا أخبر في القرآن أنه يخلق ويرزق ويحيي ويميت دل على أنه فاعل، فإن هذه أنواع تحت جنس الفعل، وإن كان ثبوت هذه الصفة بما قد دل عليه القرآن - في غير موضع - كان ما جاء من الأحاديث موافقاً لدلالة القرآن، ولم تكن هذه الصفة ثابتة بمجرد هذا الخبر.

الوجه الثالث

إن ما أخبر الله به في كتابه من تكليم موسى وسمع موسى لكلام الله يدل على أنه كلمه بصوت؛ فإنه لا يسمع إلا الصوت؛ وذلك أن الله قال في كتابه عن موسى: ﴿فاستمع لما يوحى﴾[1]، وقال في كتابه: ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان، وآتينا داود زبوراً، ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل، ورسلاً لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليماً﴾[2].

ففرق بين إيحائه الى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى؛ كما فرق أيضاً بين النوعين في قوله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[3]، ففرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب؛ فلو كان تكليمه لموسى إلهاماً ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتاً لم يكن فرق بين الإيحاء إلى غيره والتكليم له، فلما فرق القرآن بين هذا وهذا، وعلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه، دل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب، إنما هو كلام مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت.

الوجه الرابع

إن مفسري القرآن، وأهل السنن والآثار، وأتباعهم من السلف: كلهم متفقون على أن الله كلم موسى بصوت، كما في الآثار المعروفة عنهم في الكتب المأثورة عن

(١) سورة طه، آية: ١٣.
(٢) سورة النساء، آية: ١٦٣، ١٦٤.
(٣) سورة الشورى، آية: ٥١.

السلف، مثل ما ذكره ابن جرير وأمثاله في تفسير قوله: ﴿حتى إذا فُزِّعَ عن قلوبهم﴾ [1] وتفسير كلام الله لموسى وغير ذلك؛ وكما ذكره عبدالله بن أحمد، والخلال والطبراني، وأبو الشيخ، وغيرهم: في كتب السنة، وكما ذكره الإمام أحمد وغيره في كتب الزهد، وقصص الأنبياء.

الوجه الخامس

أن يقال: الأدلة الدالَّة على أن الله يتكلم - من الشرع والعقل - دلت على أنه يتكلم بالصوت؛ فإن الناس لهم في مسمى الكلام أربعة أقوال:

قيل: انه اسم للفظ الدال على المعنى.

وقيل: للمعنى المدلول عليه باللفظ. وقيل: اسم لكل منهما بطريق الاشتراك.

وقيل: اسم لهما بطريق العموم.

وهذا مذهب السلف والفقهاء والجمهور، فإذا قيل: تكلم فلان: كان المفهوم منه عند الإطلاق اللفظ والمعنى جميعاً، كما قال النبي ﷺ: «**إن الله تجاوز لأمتي عما حَدَّثَتْ بها أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به**» [2].

وقال: «**كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم**» [3].

وقال: «**أصدق كلمة قالها شاعر: كلمة لبيد:**

ألا كل شيء ما خلا الله باطل»

ونظائر هذا كثيرة.

---

(١) سورة سبأ، آية: ٢٣.

(٢) أنظر: صحيح البخاري، كتاب الأيمان باب ١٥، والطلاق باب ١١. ومسلم كتاب الإيمان حديث ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في الأيمان باب ١٩، والتوحيد باب ٥٨، والدعوات باب ٦٦. ومسلم في الذكر حديث ٣٠. وابن ماجة في الأدب باب ٥٦. والترمذي في الدعوات باب ٥٩. وأحمد ٢/٢٣٢.

فالكلام إذا أطلق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً، وإذا سمي المعنى وحده كلاماً، أو اللفظ وحده كلاماً، فإنما ذاك مع قيد يدل على ذلك، كما قد بسط في غير هذا الموضع. وأن الكلام عند الإطلاق هو اللفظ والمعنى جميعاً، والقرآن والحديث مملوء من آيات الكلام لله تعالى؛ فكان المفهوم من ذلك هو إثبات اللفظ والمعنى لله.

الوجه السادس

إن القرآن كلام الله باتفاق المسلمين، فإن كان كلامه هو المعنى فقط، والنظم العربي الذي يدل على المعاني ليس كلام الله كان مخلوقاً خلقه الله في غيره، فيكون كلاماً لذلك الغير؛ لأن الكلام إذا خلق في محل كان كلاماً لذلك الغير كما تقدم؛ فيكون الكلام العربي ليس كلام الله، بل كلام غيره، ومن المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن الكلام العربي الذي بلغه محمد ﷺ عن الله أعلم أمته أنه كلام الله لا كلام غيره؛ فإن كان النظم العربي مخلوقاً لم يكن كلام الله؛ فيكون ما تلقته الأمة عن نبيها باطلاً.

وهذا من أعظم حجج السنية على الجهمية من أن القرآن غير مخلوق؛ فإنهم قالوا: لو خلقه في غيره لكان صفة لذلك الغير، كسائر الصفات المخلوقة إذا خلقها الله في محل كانت صفة لذلك المحل، وهذا بعينه يدل على أن القرآن العربي كلام الله لا كلام غيره؛ إذ لو كان مخلوقاً في محل لكان الكلام العربي كلاماً لذلك المحل الذي خلق فيه، وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن الكلام العربي كلام الله لا كلام غيره.

وهذا يبطل قول من قال من المتأخرين: إن الكلام يقال بالاشتراك على اللفظ والمعنى؛ فإنه يقال لهم: إذا كان كل منهما يسمى كلاماً حقيقة امتنع أن يكون واحد منهما مخلوقاً؛ إذ لو كان مخلوقاً لكان كلاماً للمحل الذي خلق فيه.

ولهذا لم يكن قدماء الكلابية يقولون: ان «لفظ الكلام» مشترك بين اللفظ والمعنى؛ لأن ذلك يبطل حجتهم على المعتزلة، ويوجب عليهم القول بأن كلام الله مخلوق، لكن كانوا يقولون: إن إطلاق الكلام على اللفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق

الحقيقة؛ فعلم متأخروهم أن هذا فاسد بالضرورة وأن «اسم الكلام» يتناول اللفظ حقيقة فجعلوه مشتركاً، فلزمهم أن يكون كلام الله مخلوقاً. فهم بين محذورين: إما القول بأن كلام الله مخلوق، وإما القول بأن القرآن العربي ليس كلام الله، وكلا الأمرين معلوم الفساد. وليس الكلام في نفس أصوات العباد وحركاتهم؛ بل الكلام في نفس القرآن العربي المنزل على محمد ﷺ.

ويظهر ذلك بأن نقدر الكلام في القرآن قبل أن ينزل إليه ويبلغه إلى الخلق. فإن قيل: إنه كله كلام الله تكلم به وبَلّغَه عنه جبريل إلى محمد - كما هو المعلوم من دين المرسلين - كان هذا صريحاً بأنه لا فرق بين الحروف والمعاني وأن هذا من كلام الله، كما ان هذا من كلام الله. وإن قيل: انه خلق في غيره حروفاً منظمة دلت على معنى قائم بذاته، فقد صرح بأن تلك الحروف المؤلفة ليست كلامه، وأنه لم يتكلم بها بحال. وإذا قيل: إن تلك تسمى كلاماً حقيقة وقد خلقت في غيره، لزم أن تكون كلاماً لذلك الغير فلا يكون كلام الله، وهو خلاف المعلوم من دين الإسلام. وإن قيل: لا يسمى كلاماً حقيقة كان خلاف المعلوم من اللغة والشريعة ضرورة.

ونحن لا نمنع أن المعنى وحده قد يسمى كلاماً، كما قد يسمى اللفظ وحده كلاماً؛ لكن الكلام في القرآن الذي هو «لفظ، ومعنى» هل جميعه كلام الله؟ أم لفظه كلام الله؛ دون معناه؟ أم معناه كلام الله دون لفظه؟ ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الجميع كلام الله، وقد قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا: إنما أنت مفتر، بل أكثرهم لا يعلمون، قل: نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ [1] إلى قوله ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون: إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [2]، كان بعض المشركين يقولون: ان محمداً إنما يتعلم القرآن من عبد لبني الحضرمي، فقال الله تعالى: لسان الذي يضيفون إليه القرآن لسان أعجمي وهذا لسان عربي مبين.

وهذا يبين أن محمداً بلغ القرآن لَفْظَهُ ومعناه لم ينزل عليه معان مجردة؛ إذ لو كان كذلك لأمكن أن يقال: تلقى من هذا الأعجمي معان صاغها بلسانه، فلما ذكر قوله:

---

(١) سورة النحل، آية: ١٠١، ١٠٢. (٢) سورة النحل، آية: ١٠٣.

﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾[1] بعد قوله: ﴿قل: نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[2] دل ذلك على أن روح القدس نزل بهذا اللسان العربي المبين.

الوجه السابع

أن كلام الله، وسائر الكلام: يسمع من المتكلم كما سمع موسى كلام الله من الله، وسمع الصحابة كلام النبي ﷺ منه وتارة يسمع من المبلغ عنه؛ كما سمع المسلمون القرآن من النبي ﷺ، والمبلغين عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾[3]، وكما يسمع كلام النبي ﷺ من الصحابة. ثم من المعلوم أن المحدث إذا حدث بقوله: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امريء ما نوى**»[4] كان الكلام كلام رسول الله ﷺ لفظه ومعناه، تكلم به بصوته والمحدث بلغه بحركاته وأصواته.

ثم من المعلوم أن المبلغ عن النبي ﷺ وأمثاله من الناطقين تكلم به بحروفه ومعانيه؛ مع إمكان الرواية عنه بالمعنى، وإمكان قيام الفاظ مكان الفاظ، كما حكى الله في القرآن أقوال أمم تكلمت بغير الكلام العربي، ولو قدر أن المبلغ عنه لم يتكلم إلا بمعنى الكلام وعبر عنه لكان كالأخرس الذي تقوم بذاته المعاني من غير تعبير عنها - حتى يعبر عنها غيره بعبارة لذلك الغير، ومن المعلوم أن الكلام صفة كمال تنافي الخرس.

فإذا كان من قال: ان الله لا يقوم به كلام فقد شبهه بالجامدات ووصفه بالنقص

---

(١) سورة النحل، آية: ١٠٣.

(٢) سورة النحل، آية: ١٠٢.

(٣) سورة التوبة، آية: ٦.

(٤) أخرجه البخاري في بدء الوحي باب ١، والإيمان باب ٤١، وفي الإكراه، والنكاح باب ٥، والطلاق باب ١١، ومناقب الأنصار باب ٤٥، والعتق باب ٦، والأيمان باب ٢٣، والحيل باب ١. ومسلم في الإمارة حديث ١٥٥. وأبو داود في الطلاق باب ١١. والترمذي في الفضائل باب ١٦. وابن ماجة في الزهد باب ٢٦. وأحمد ١/٢٥، ٣.

وسلبه الكمال، فمن قال أيضاً: انه لا يعبر عما في نفسه من المعاني إلا بعبارة تقوم بغيره، فقد شبهه بالأخرس الذي لا يعبِّر عن نفسه إلا بعبارة تقوم بغيره، وهذا قول يسلبه صفة الكمال ويجعل غيره من مخلوقاته أكمل منه.

وقد قرر في غير هذا الموضع: ان كل كمال يثبت لمخلوق فالخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق؛ فالخالق أولى بالتنزه عنه، وكان هذا من الأدلة الدالة على إثبات صفات الكمال له كالحياة والعلم والقدرة؛ فإن هذه صفات كمال تثبت لخلقه فهو أولى وأحق باتصافه بصفات الكمال، ولو لم يتصف بصفات الكمال لكانت مخلوقاته أكمل منه. وهذا بعينه قد احتجوا به في مسألة الكلام، وهو مطرد في تكلمه بعبارة القرآن ومعناه جميعاً.

وقد استدلوا أيضاً بأنه لو لم يتصف بصفات الكمال لاتَّصف بنقائضها، وهي صفات نقص، والله منزه عن ذلك؛ فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالعلم لوصف بالجهل، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بالبصر والسمع لوصف بالعمى والصمم.

وللملاحدة هنا سؤال مشهور وهو: إن هذه المتقابلات ليست متقابلة تقابل السلب والإيجاب - حتى يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر -؛ بل هي متقابلة تقابل العدم، والملكة وهو: سلب الشيء عما شأنه أن يكون قابلاً له؛ كعدم العمى عن الحيوان القابل له؛ فأما الجماد فإنه لا يوصف عندهم بالعمى ولا البصر لعدم قبوله لواحد من هذين. وقد أعيا هذا السؤال كثيراً من المتأخرين - حتى أبي الحسن الآمدي وأمثاله: من أهل الكلام - وظنوا أنه لا جواب عنه، وقد بسط الكلام في اجوبته في غير هذا الموضع.

وذكر من جملة الأجوبة عن هذا أن يقال: هذا ابلغ في النقص؛ فإن ما كان قابلاً للاتصاف بالبصر والعمى، والعلم والجهل، والكلام والخرس. فهو أكمل مما لا يقبل واحداً منهما؛ إذ الحيوان أكمل من الجماد، فإذا كان الاتصاف بصفات النقص عيباً مع امكان الاتصاف بصفات الكمال؛ فعدم امكان الاتِّصاف بصفات الكمال وعدم قبول ذلك اعظم آفة وعيباً ونقصاً. فسبحان الله وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الوجه الثامن:

أن يقال: كلام الله إما أن يكون مخلوقاً، منفصلاً عنه، ولم يقم بذاته كلام ـ كما يقوله الجهمية: من المعتزلة وغيرهم ـ وإما أن يكون كلامه قائماً به. والأول باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها، وسائر أهل السنة والجماعة، وأدلّة بطلانه من الشرع والعقل كثيرة كما قد بسط في موضعه.

وإن كان كلامه قائماً به، فلا يخلو إما أن يقال: لم يقم به إلا المعنى كما يقوله ابن كلاب وأتباعه؛ وإما أن يقوم به المعنى والحروف، والأوَّل باطل:

أما أولاً: فلأن المعنى الواحد يمتنع أن يكون هو الأمر، والنهي، والخبر، وأن يكون هو مدلول التوراة والإنجيل، والقرآن.

وأما ثانياً: فلأن المعنى المجرد لا يسمع، وقد ثبت بالنص والإجماع أن كلام الله مسموع منه كما سمعه موسى بن عمران؛ ولهذا كان محققوا من يقول بأن الكلام هو مجرد المعنى يقول: إنه لا يسمع.

ولكن طائفة منهم زعمت أنه يسمع بناء على قولهم: إن السمع يتعلق بكل موجود، والرؤية بكل موجود، والشم والذوق واللمس بكل موجود، وجمهور العقلاء يقولون ان فساد هذا معلوم بالضرورة من العقل، وهذا من أعظم ما انكره الجمهور على أبي الحسن الأشعري ومن وافقه من أصحاب أحمد وغيرهم.

وأما ثالثاً: فلو لم يكن الكلام إلا معنى لم يكن فرق بين تكليم الله لموسى وإيحائه إلى غيره، لا بين التكليم من وراء حجاب، والتكليم إيحاء؛ فإن ايصال معرفة المعنى المجرد إلى القلوب يشترك فيه جميع الأنبياء؛ ولهذا قال من بنى على هذا الأصل الفاسد: إن الواحد من أهل الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران كما ذكر ذلك في «الإحياء» ونحوه، وصار الواحد من هؤلاء يظن أن ما يحصل له من الإلهامات هي مثل تكليم الله لموسى بن عمران.

ودخلت الفلاسفة من هذا الباب فزعموا أن تكليم الله لموسى إنما هو فيض فاض على نفسه من العقل الفعال، وان كلام الله ليس إلا ما يحصل في النفوس من

المخاطبات، كما أن الملائكة ما يحصل في القلوب من الصور الخيالية، ومثل هذا قد يحصل في اليقظة والمنام. فجعلوا تكليم الله لموسى بن عمران من جنس من يرى ربه في المنام وهو يكلمه، ونحو ذلك، وهو لازم لقول من جعل كلام الله معنى مجرداً، وإذا كان اللزوم معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام علم فساد اللازم.

وأما رابعاً: فلو لم يكن الكلام إلا مجرد المعاني لكان المخلوق أكمل من الخالق؛ فإنا كما نعلم أن الحي اكمل من الميت، وأن العالم أكمل من الجاهل والقادر أكمل من العاجز، والناطق أكمل من الأخرس؛ فنحن نعلم أن الناطق بالمعاني والحروف أكمل ممن لا يكون ناطقاً إلا بالمعاني دون الحروف، وإذا كان الرب يمتنع أن يوصف بصفات النقص، ويجب اتصافه بصفات الكمال، ويمتنع أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما لا يكون للخالق: امتنع أن يكون موصوفاً بالكلام الناقص وأن يكون المخلوق أكمل منه في اتصافه بالكلام التام ولهذا كان موسى بن عمران مفضلاً على غيره بتكليم الله أياه: كلمه كلاماً سمعه موسى من الله، فكان تكليمه له بصوته أفضل ممن أوحى إلى قلبه معاني مجردة لم يسمعها بإذنه.

وأما خامساً: فلو لم يكن الكلام إلا معنى مجرداً لكان نصف القرآن كلام الله ونصفه ليس كلام الله؛ فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين؛ ولهذا يفرقون بين القرآن الذي هو كلام الله وبين ما أوحاه إلى نبيه من المعاني المجردة، ويعلمون أن جبريل نزل عليه بالقرآن كله؛ ليس لجبريل ولا لمحمد منه إلا التبليغ والأداء، فهذا رسوله من الملائكة، وهذا رسوله من البشر.

ولهذا أضافه الله إلى هذا تارة، وإلى هذا تارة بلفظ الرسول، كما قال: ﴿إنَّه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾ [1] الآية فهذا محمد.

وقال: ﴿إنَّه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين﴾ [2]، فهذا جبريل.

وقد ظن بعض الغالطين أن إضافته إلى الرسول تقتضي أنه انشأ حروفه وهذا خطأ؛

---

(١) سورة الحاقة، آية: ٤٠، ٤١. (٢) سورة التكوير، الآيات: ١٩، ٢٠، ٢١.

لأنّه لو كان جبريل أو محمد هو الذي أنشأ لفظه ونظمه امتنع أن يكون الآخر الذي أنشأ ذلك، فلما أضافه إلى هذا تارة، وإلى هذا تارة: علم أنه أضافه إليه لأنه بلغه وأداه؛ لا لأنه أنشأه وابتداه، لا لفظه ولا معناه؛ ولهذا قال: ﴿لَقَوْلُ رسول كريم﴾ [1] ولم يقل: لقول ملك ولا نبي، فذكر ذلك بلفظ الرسول ليبين أنه يبلغ عن غيره، كما قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [2].

وفي السنن أن النبي ﷺ كان يعرض نفسه على الناس في الموسم ويقول: «**ألا رَجُلٌ يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي؛ فإن قريشاً قد منعوني أن أبلغ كلام ربي**».

وأيضاً، فإن قوله: ﴿إنّه لقول رسول كريم﴾ عائد إلى القرآن؛ فتناوله للفظ كتناوله للمعنى والقرآن اسم لهما جميعاً؛ ولهذا إذا فسره المفسر، وترجمه المترجم: لم يقل لتفسيره وترجمته: انه قرآن بل اتفق المسلمون على جواز مس المحدث لكتب التفسير، واتفقوا على أنه لا تجوز الصلاة بتفسيره وكذلك ترجمته بغير العربية عند عامة أهل العلم، والقول المروي عن أبي حنيفة قيل: انه رجع عنه، وقيل: إنه مشروط بتسمية الترجمة قرآناً. وبكل حال فتجويز إقامة الترجمة مقامه في بعض الأحكام لا يقتضي تناول اسمه لها؛ كما أن القيمة إذا اخرجت من الزكاة عن الإبل والبقر والغنم لم تسم إبلاً، ولا بقراً، ولا غنماً؛ بل تسمى باسمها كائنة ما كانت.

وكذلك لفظ التكبير في الصلاة إذا عدل عنه إلى لفظ التسبيح ونحوه وقيل: ان الصلاة تنعقد بذلك ـ كما يقوله أبو حنيفة ـ لم يقل: ان ذلك لفظ تكبير فكذلك إذا قدّر أنّا ترجمنا القرآن ترجمة جائزة لم يقل: إن الترجمة قرآن ولم نسمها قرآناً؛ فلو كان القرآن إنما كان كلام الله لأجل المعنى فقط ولفظه ونظمه ليس كلام الله؛ بل سُمّيَ بذلك لدلالته على كلام الله كان ما شارك هذا اللفظ والنظم من الدلالة مشاركاً له في الاسم والحكم؛ فكان يجب تسميته قرآناً وإثبات أحكام القرآن له؛ والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر.

---

(١) سورة الحاقة، آية: ٤٠.

(٢) سورة المائدة، آية: ٦٧.

الوجه التاسع:

إن هذا القرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله الذي انزله على نبيه كما ثبت ذلك بالنص وإجماع المسلمين، وقد كَفَّرَ اللهُ من قال: انه قول البشر، ووعده أنه سيصليه سقر، في قوله: ﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾[1] إلى قوله: ﴿إنَّه فكر وقدر، فقتل كيف قدر، ثم قُتل كيف قدر، ثم نظر، ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر. فقال: إنْ هذا إلا سحر يؤثر، إن هذا إلا قول البشر﴾[2] ولا ريب أنه لم يرد بقوله: ﴿إنْ هذا إلا قول البشر﴾[3] كما اراده الله بقوله: ﴿إنَّه لَقَوْلُ رسول كريم﴾[4]؛ فإنه لو أراد أن البشر بلغوه عن غيرهم كما يتعلمه الناس بعضهم من بعض لم يكن هذا باطلاً، وإنما أراد أن البشر احدثوه وأنشأوه عنه.

فمن جعل لفظه، ونظمه من إحداث محمد فقد جعل نصفه قول البشر؛ ومن جعله من إحداث جبريل، فقد جعل نصفه قول الملائكة، ومن جعله مخلوقاً في الهواء أوغيره جعله كلاماً لذلك الهواء. وكفر من قال: انه قول الملك، أو قول الهواء، أو الشجر؛ بل كَفَّر من قال: انه قول البشر، فدل ذلك على أنه ليس شيء من القرآن: لا لفظه، ولا معناه من قول أحد من المخلوقين ولا من كلامه بل هو كلام الله تعالى، وأيضاً فالإشارة في قوله: ﴿إنْ هذا إلا قول البشر﴾[3] لا تعود إلى المعنى دون اللفظ؛ بل إليهما.

الوجه العاشر:

وهو أن الله أخبر أن القرآن منزل من الله، كما قال: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه مُنَزَّلٌ من ربك بالحق﴾[5]، وقال: ﴿قل: نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[6]، وقال: ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾[7]. الضمير يتناول اللفظ

---

(١) سورة المدثر، آية: ١١.
(٢) سورة المدثر، من الآية ١٨ إلى الآية ٢٥.
(٣) سورة المدثر، آية: ٢٥.
(٤) سورة الحاقة، آية: ٤٠.
(٥) سورة الأنعام، آية: ١١٤.
(٦) سورة النحل، آية: ١٠٢.
(٧) سورة الزمر، آية: ١.

والمعنى جميعاً لا سيما ما في قوله: ﴿تنزيل الكتاب﴾ ؛ فإن الكتاب عند من يقول: ان كلام الله هو المعنى دون الحروف اسم للنظم العربي، والكلام عنده اسم للمعنى، والقرآن مشترك بينهما ؛ فلفظ الكتاب يتناول اللفظ العربي باتفاق الناس.

فإذا أخبر أن ﴿تنزيل الكتاب من الله﴾ علم أن النظم العربي منزل من الله وذلـك يدل على ما قال السلف: انه منه بدأ، أي هو الذي تكلم به.

وهذا جواب مختصر عن سؤال السائل بحسب ما احتملته هذه الورقـة؛ إذ الكلام على ذلك مبسوط في مواضع أخرى، والله أعلم والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وحسبنا الله ونعم الوكيل.



١٨ ـ سئل شيخ الإسلام، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام العالم الرباني والعابد النوراني ابن تيمية الحراني، ايده الله تعالى:

ما تقول في العرش هل هو كُرِيّ أم لا ؟ وإذا كان كُرِيًّا والله من ورائه محيط به بائن عنه، فما فائدة ان العبد يتوجه إلى الله تعالى حين دعائه وعبادته فيقصد العلو دون غيره، ولا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التي تحيط بالداعي؟ ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة. فأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا وقد فطرنا عليها.

وابسط لنا الجواب في ذلك بسطاً شافياً: يزيل الشبهة ويحقق الحق ـ ان شاء الله ـ أدام الله النفع بكم وبعلومكم آمين.

فأجاب رحمه الله تعالى بما نصه:

الحمد لله رب العالمين. الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات:

أحدها

أنه لقائل أن يقول: لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل؛ لا بدليل شرعي. ولا بدليل عقلي.

وإنما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من أجزاء الفلسفة فرأوا أن الأفلاك تسعة، وان التاسع ـ وهو الأطلس ـ محيط بها، مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر عرش الله، وذكر كرسيه، وذكر السموات السبع فقالوا بطريق الظن أن العرش هو

الفلك التاسع ؛ لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء إما مطلقاً، وإما أنه ليس وراءه مخلوق.

ثم إن منهم من رأى أن التاسع هو الذي يحرك الأفلاك كلها ؛ فجعلوه مبدأ الحوادث، وزعموا أن الله يحدث فيه ما يقدره في الأرض، أو يحدثه في النفس التي زعموا أنها متعلقة به، أو في العقل الذي زعموا أنه الذي صدر عنه هذا الفلك، وربما سماه بعضهم الروح، وربما جعل بعضهم النفس هي الروح، وربما جعل بعضهم النفس هي اللوح المحفوظ، كما جعل العقل هو القلم.

وتارة يجعلون الروح هو العقل الفعال العاشر الذي لفلك القمر، والنفس المتعلقة به، وربما جعلوا ذلك بالنسبة إلى الحق سبحانه كالدماغ بالنسبة إلى الإنسان، يقدر فيه ما يفعله قبل أن يكون، إلى غير ذلك من المقالات التي قد شرحناها، وبينا فسادها في غير هذا الموضع.

ومنهم من يَدَّعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة، ويكون كاذباً فيما يدعيه، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليداً لهم، أو موافقة لهم على طريقتهم الفاسدة؛ كما فعل اصحاب « رسائل اخوان الصفا » وأمثالهم.

وقد يتمثل في نفسه ما تقلده عن غيره فيظنه كشفاً، كما يتخيل النصراني « التثليث » الذي يعتقده، وقد يرى ذلك في منامه فيظنه كشفاً، وإنما هو تخيل لما اعتقده. وكثير من أرباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارتاضوا صقلت الرياضة نفوسهم، فتتمثل لهم اعتقاداتهم، فيظنونها كشفاً. وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: ان ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع: **قد يقال:** انه ليس لهم عليه دليل لا عقلي، ولا شرعي.

أما العقلي فإن أئمة الفلاسفة مصرحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر؛ بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط؛ بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، ولكن دلتهم الحركات المختلفة، والكسوفات ونحو

ذلك على ما ذكروه، وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه.

مثال ذلك أنهم علموا أن هذا الكوكب تحت هذا؛ بأن السفلي يكسف العلوي من غير عكس؛ فاستدلوا بذلك على أنه في فلك فوقه. كما استدلوا بالحركات المختلفة، على أن الأفلاك مختلفة. حتى جعلوا في الفلك الواحد عدة أفلاك؛ كفلك التدوير وغيره.

فأما ما كان موجوداً فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلون به على ثبوته: فهم لا يعلمون نفيه ولا إثباته بطريقهم.

وكذلك قول القائل: ان حركة التاسع مبدأ الحوادث خطأ، وضلال على أصولهم؛ فإنهم يقولون: إن الثامن له حركة تخصه بما فيه من الثوابت، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي التاسع، وكذلك السابع والسادس.

وإذا كان لكل فلك حركة تخصه ـ والحركات المختلفة هي سبب الاشكال الحادثة المختلفة الفلكية، وتلك الأشكال سبب الحوادث السفلية ـ كانت حركة التاسع جزء السبب، كحركة غيره.

فالأشكال الحادثة في الفلك ـ لمقارنة الكوكب الكوكب في درجة واحدة ومقابلته له إذا كان بينهما نصف الفلك وهو مائة وثمانون درجة. وتثليثه له إذا كان بينهما ثلث الفلك وهو مائة وعشرون درجة، وتربيعه له إذا كان بينهما ربعه تسعون درجة، وتسديسه له إذا كان بينهما سدس الفلك ستون درجة؛ وأمثال ذلك من الأشكال ـ إنما تحدث بحركات مختلفة، وكل حركة ليست عين الأخرى؛ إذ حركة الثامن التي تخصه ليست عين حركة التاسع؛ وإن كان تابعاً له في الحركة الكلية كالإنسان المتحرك في السفينة إلى خلاف حركتها.

وكذلك حركة السابع التي تخصه، ليست عن التاسع ولا عن الثامن وكذلك سائر الأفلاك فإن حركة كل واحد التي تخصه ليست عما فوقه من الأفلاك فكيف يجوز أن يجعل مبدأ الحوادث كلها مجرد حركة التاسع!! كما زعمه من ظن أن العرش كثيف

والفلك التاسع عندهم بسيط متشابه الأجزاء؛ لا اختلاف فيه أصلاً، فكيف يكون سبباً لأمور مختلفة؛ لا باعتبار القوابل واسباب أخر؟.

ولكن هم قوم ضالون، يجعلونه مع هذا ثلاثمائة وستين درجة، ويجعلون لكل درجة من الأثر ما يخالف الأخرى؛ لا باختلاف القوابل؛ كمن يجيء إلى ماء واحد فيجعل لبعض جزئيه من الأثر ما يخالف الآخر؛ لا بحسب القوابل؛ بل يجعل أحد اجزائه مسخناً، والآخر مبرداً، والآخر مسعداً، والآخر مشقياً، وهذا مما يعلمون هم وكل عاقل أنه باطل وضلال.

وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما أخبرت به الرسل هو أن العرش هو الفلك التاسع رجماً بالغيب، وقولاً بلا علم.

هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة؛ إذ في ذلك من النزاع والاضطراب، وفي أدلة ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما نتكلم على هذا التقدير. وأيضاً: فالأفلاك في اشكالها وإحاطة بعضها ببعض من جنس واحد؛ فنسبة السابع إلى السادس كنسبة السادس إلى الخامس؛ وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع.

واما العرش فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات، وانه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض. قال الله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به﴾ [1] الآية. وقال سبحانه: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ [2]. فأخبر أن للعرش حملة اليوم ويوم القيامة، وان حملته ومن حوله يسبحون ويستغفرون للمؤمنين.

ومعلوم أن قيام فلك من الأفلاك ـ بقدرة الله تعالى ـ كقيام سائر الأفلاك، لا فرق في ذلك بين كرة وكرة، وإن قدر أن لبعضها ملائكة في نفس الأمر تحملها فحكمه حكم نظيره. قال تعالى: ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾ [3] الآية.

---

(١) سورة غافر، آية: ٧. (٢) سورة الحاقة، آية: ١٧. (٣) سورة الزمر، آية: ٧٥.

فذكر هنا أن الملائكة تحف من حول العرش، وذكر في موضع آخر أن له حملة، وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله، فقال: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ [1].

وأيضاً فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ [2].

وقد ثبت في صحيح البخاري وغيره، عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض**».

وفي رواية له: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء**».

وفي رواية لغيره صحيحة: «**كان الله ولم يكن شيء معه، وكان عرشه على الماء، ثم كتب في الذكر كل شيء**»

وثبت في صحيح مسلم، عن عبدالله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه قال: «**ان الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء**».

وهذا التقدير بعد وجود العرش، وقبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة.

وهو سبحانه وتعالى متمدح بأنه ذو العرش، كقوله سبحانه: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ [3] وقوله تعالى: ﴿رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده؛ لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون، لا يخفى على الله منهم شيء. لمن الملك اليوم؟ لله الواحد االقهار!﴾ [4] وقال تعالى: ﴿وهو الغفور الودود. ذو العرش الْمَجِيد، فَعَّالٌ لما يريد﴾ [5] وقد قريء «المجيدُ» بالرفع صفة لله؛ وقريء بالخفض صفة للعرش.

---

(١) سورة غافر، آية: ٧.
(٢) سورة هود، آية: ٧.
(٣) سورة الإسراء، آية: ٤٢
(٤) سورة غافر، آية: ١٥، ١٦.
(٥) سورة البروج، الآيات: ١٤، ١٥، ١٦.

وقال تعالى: ﴿قل من رب السموات السبع، ورب العرش العظيم؟ سيقولون: لله. قل أفلا تتقون؟﴾ (١) فوصف العرش بأنه مجيد وأنه عظيم.

وقال تعالى: ﴿فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم﴾ (٢)، فوصفه بأنه كريم أيضاً.

وكذلك في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ كان يقول عند الكرب: «**لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم. لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم**» فوصفه في الحديث بأنه عظيم، وكريم أيضاً.

فقول القائل المنازع: «إن نسبة الفلك الأعلى إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه». لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس وتخصيصه بالذكر؛ كما لم يوجب ذلك تخصيص سماء دون سماء، وإن كانت العليا بالنسبة إلى السفلى كالفلك على قول هؤلاء؛ وإنما امتاز عَمَّا دونه بكونه أكبر، كما تمتاز السماء العليا عن الدنيا؛ بل نسبة السماء إلى الهواء، ونسبة الهواء إلى الماء والأرض: كنسبة فلك إلى فلك؛ ومع هذا فلم يخص واحداً من هذه الأجناس عما يليه بالذكر؛ ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة.

وقد علم أنه ليس سبباً لذواتها ولا لحركاتها، بل لها حركات تخصها، فلا يجوز أن يقال: حركته هي سبب الحوادث؛ بل ان كانت حركة الأفلاك سبباً للحوادث فحركات غيره التي تخصه أكثر. ولا يلزم من كونه محيطاً بها أن يكون اعظم من مجموعها، إلا إذا كان له من الغلظ ما يقاوم ذلك؛ وإلا فمن المعلوم أن الغليظ إذ كان متقارباً، فمجموع الداخل من المحيط؛ بل قد يكون بقدره اضعافاً؛ بل الحركات المختلفة التي ليست عن حركته اكثر لكن حركته تشملها كلها.

وقد ثبت في صحيح مسلم عن جويرية بنت الحارث: ان النبي ﷺ دخل عليها وكانت تسبح بالحصى من صلاة الصبح إلى وقت الضحى فقال: «**لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلتيه لوزنتهن: سبحان الله عدد خلقه سبحان الله زنة عرشه، سبحان الله رضى نفسه، سبحان الله مداد كلماته**».

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ٨٦، ٨٧.
(٢) سورة المؤمنون، الآية: ١١٦.

فهذا يبين ان زنة العرش أثقل الأوزان. وهم يقولون: إن الفلك التاسع لا خفيف ولا ثقيل، بل يدل على انه وحده أثقل ما يمثل به، كما ان عدد المخلوقات أكثر ما يمثل به.

وفي الصحيحين: عن أبي سعيد قال: جاء رجل من اليهود إلى النبي ﷺ قد لطم وجهه؛ فقال: يا محمد! رجل من أصحابك لطم وجهي. فقال النبي ﷺ: **«ادعوه»** فدعوه، فقال: **«لم لطمت وجهه؟»** فقال: يا رسول الله اني مررت بالسوق وهو يقول: والذي اصطفى موسى على البشر! فقلت: يا خبيث! وعلى محمد؟! فأخذتني غضبة فلطمته. فقال النبي ﷺ: **«لا تخيروا بين الأنبياء. فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق فإذا أنا بموسى آخذاً بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أفاق قبلي أم جُوزِيَ بصعقته»** فهذا فيه بيان ان للعرش قوائم؛ وجاء ذكر القائمة بلفظ الساق، والأقوال متشابهة في هذا الباب.

وقد أخرجا في الصحيحين عن جابر قال: سمعت النبي ﷺ يقول: **«اهتز عرش الرحمٰن لموت سعد بن معاذ»** قال: فقال رجل لجابر: إن البراء يقول اهتز السرير، قال: انه كان بين هذين الحيين الأوس والخزرج ضغائن، سمعت نبي الله ﷺ يقول: **«اهتز عرش الرحمٰن لموت سعد بن معاذ»** ورواه مسلم في صحيحه من حديث انس ان النبي ﷺ قال وجنازة سعد موضوعة: **«اهتز لها عرش الرحمٰن»**.

وعندهم أن حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة، ومَنْ تَأَوَّلَ ذلك على ان المراد به استبشار حَمَلَةِ العرش وفرحهم؛ فلا بد له من دليل على ما قال، كما ذكره أبو الحسن الطبري وغيره، مع ان سياق الحديث ولفظه ينفي هذا الاحتمال.

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة، وآتى الزكاة وصام رمضان كان حقاً على الله ان يدخله الجنة؛ هاجر في سبيل الله، أو جلس في أرضه التي ولد فيها»** قالوا: يا رسول الله! أفلا نبشر الناس بذلك؟ قال: **«إن في الجنة مائة درجة أَعَدَّها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين بينهما كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمٰن ومنه تَفَجَّرُ أنهار الجنة»**.

وفي صحيح مسلم: عن ابـي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ قال: **«يا أبا سعيد، من رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً: وجبت له الجنة»** فعجب لها أبو سعيد. فقال: أعدها عليّ يا رسول الله!! ففعل. قال: **«وأخرى يرفع الله بها العبد مائة درجة، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض»** قال وما هي يا رسول الله؟! قال: **«الجهاد في سبيل الله»**.

وفي صحيح البخاري: ان أم الربيع بنت البراء ـ وهـي أمُّ حـارثـة بـن سراقـة ـ أتت النبي ﷺ فقالت: يا نبي الله ألا تحدثني عن حارثة ـ وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غرب ـ فإن كان في الجنة صبرت، وإن كان في غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء. قال: **«يا أم حارثة!! انها جنان في الجنة، وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى»**.

فهذا قد بين في الحديث الأول ان العرش فوق الفردوس، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها، وان في الجنة مائة درجة، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها؛ والحديث الثاني يوافقه في وصف الدرج المائة، والحديث الثالث يوافقه في ان الفردوس اعلاها.

وإذا كان العرش فوق الفردوس فلقائل ان يقول: إذا كان كذلك كان في هذا من العلو والارتفاع ما لا يعلم بالهيئة؛ إذ لا يعلم بالحساب ان بين التاسع والأول كما بين السماء والأرض مائة مرة، وعندهم ان التاسع ملاصق للثامن، فهذا قد بين ان العرش فوق الفردوس، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها.

وفي حديث أبي ذر المشهور قال: قلت: يا رسول الله، أيما أنزل عليك أعظم؟ قال: **«آية الكرسي»** ثم قال: **«يا أبا ذر! ما السموات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»**، والحديث له طرق، وقد رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه، وأحمد في المسند، وغيرهما.

وقد استدل من استدل على أن العرش مقبب بالحديث الذي في سنن أبي داود وغيره، عن جبير بن مطعم قال: «أتى رسول الله ﷺ أعرابي فقال: يا رسول الله!

جهدت الأنفس، وجاع العيال، وهلك المال، فادع الله لنا فإنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك؛ فسبح رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، وقال: «**ويحك! أتدري ما تقول؟ ان الله لا يستشفع به على أحد من خلقه شأن الله أعظم من ذلك، إن الله على عرشه، وإن عرشه على سمواته وارضه هكـذا ـ وقال بأصابعه مثل القبة**».

وفي لفظ: «**وان عرشه فوق سمواته، وسمواته فوق أرضه هكذا ـ وقال بأصابعه مثل القبة**».

وهذا الحديث ـ وإن دل على التقبيب وكذلك قوله عن الفردوس انها أوسط الجنة وأعلاها، مع قوله ان سقفها عرش الرحمٰن وان فوقها عرش الرحمٰن، والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير، فهذا ـ لا يدل على انه فلك من الأفلاك، بل إذا قدر انه فوق الأفلاك كلها أمكن هذا فيه سـواء قال القائل إنه محيط بالأفلاك أو قال انه فوقها وليس محيطاً بها، كما ان وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطاً بذلك.

وقد قال إياس بن معاوية: السماء على الأرض مثل القبة. ومعلوم أن الفلك مستدير مثل ذلك، لكن لفظ القبة يستلزم استدارة من العلو، ولا يستلزم استدارة من جميع الجوانب إلا بدليل منفصل.

ولفظ «الفلك» يدل على الاستدارة مطلقاً؛ كقوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار، والشمس والقمر، كل في فلك يسبحون﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾ [٢]: يقتضي أنها في فلك مستدير مطلقاً، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: في فلكة مثل فلكة المغزل.

وأما لفظ «القبة» فإنه لا يتعرض لهذا المعنى؛ لا بنفي ولا إثبات؛ لكن يدل على الاستدارة من العلو؛ كالقبة الموضوعة على الأرض.

وقد قال بعضهم: إن الأفلاك غير السموات، لكن رد عليه غيره هذا القول، بأن الله تعالى قال: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٣٣. (٢) سورة يس، آية: ٤٠.

وجعل الشمس سراجاً؟﴾[1] فأخبر انه جعل القمر فيهن، وقد أخبر انه في الفلك، وليس هذا موضع بسط الكلام في هذا.

وتحقيق الأمر فيه، وبيان ان ما علم بالحساب ـ علما صحيحاً ـ لا ينافي ما جاء به السمع، وان العلوم السمعية الصحيحة لا تنافي معقولاً صحيحاً؛ إذ قد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله في غير هذا الموضع. فإن ذلك يحتاج إليه في هذا ونظائره مما قد أشكل على كثير من الناس؛ حيث يرون ما يقال: إنه معلوم بالعقل، مخالفاً لما يقال إنه معلوم بالسمع؛ فأوجب ذلك ان كذبت كل طائفة بما لم تحط بعلمه؛ حتى آل الأمر بقوم من أهل الكلام إلى ان تكلموا في معارضة الفلاسفة في الأفلاك بكلام ليس معهم به حجة؛ لا من شرع ولا من عقل، وظنوا ان ذلك الكلام من نصر الشريعة، وكان ما جحدوه معلوماً بالأدلة الشرعية أيضاً.

وأما المتفلسفة، وأتباعهم فغايتهم ان يستدلوا بما شاهدوه من الحسيات، ولا يعلمون ما وراء ذلك؛ مثل ان يعلموا ان البخار المتصاعد ينعقد سحاباً، وان السحاب إذا اصطك حدث عنه صوت، ونحو ذلك، لكن علمهم بهذا كعلمهم بأن المني يصير في الرحم، لكن ما الموجب لأن يكون المني المتشابه الأجزاء تخلق منه هذه الأعضاء المختلفة، والمنافع المختلفة، على هذا الترتيب المحكم المتقن الذي فيه من الحكمة والرحمة ما بهر الألباب.

وكذلك ما الموجب لأن يكون هذا الهواء أو البخار منعقداً سحاباً مقدراً بقدر مخصوص في وقت مخصوص على مكان مختص به؟ وينزل على قوم عند حاجتهم إليه فيسقيهم بقدر الحاجة لا يزيد فيهلكوا ولا ينقص فيعوزوا؟ وما الموجب لأن يساق إلى الأرض الْجُرُزِ التي لا تمطر، أو تمطر مطراً لا يغنيها ـ كأرض مصر إذ كان المطر القليل لا يكفيها، والكثير يهدم ابنيتها ـ قال تعالى: ﴿أو لم يروا أَنَّا نسوق الماء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون؟﴾[2].

وكذلك السحاب المتحرك، وقد علم ان كل حركة فاما ان تكون «قسرية» وهي تابعة للقاسر، أو طبيعية وانما تكون إذا خرج المطبوع عن مركزه فيطلب عوده إليه؛

---

(١) سورة نوح، آية: ١٥، ١٦.
(٢) سورة السجدة، آية: ٢٧.

أو إرادية وهي الأصل، فجميع الحركات تابعة للحركة الإرادية التي تصدر عن ملائكة الله تعالى، التي هي ﴿المدبرات أمراً﴾[1] و﴿المقسمات أمراً﴾[2]، وغير ذلك مما أخبر الله به عن الملائكة، وفي المعقول ما يصدق ذلك.

فالكلام في هذا وأمثاله له موضع غير هذا.

والمقصود هنا: ان نبين ان ما ذكر في السؤال زائل على كل تقدير فيكون الكلام في الجواب مبنياً على حجج علمية لا تقليدية، ولا مسلمة، وإذا بينا حصول الجواب على كل تقدير - كما سنوضحه - لم يضرنا بعد ذلك ان يكون بعض التقديرات هو الواقع - وإن كنا نعلم ذلك - لكن تحرير الجواب على تقدير دون تقدير، واثبات ذلك فيه طول لا يحتاج إليه هنا؛ فإن الجواب إذا كان حاصلاً على كل تقدير كان أحسن وأوجز.

المقام الثاني

ان يقال العرش سواء كان هو الفلك التاسع، أو جسماً محيطاً بالفلك التاسع، أو كان فوقه من جهة وجه الأرض غير محيط به، أو قيل فيه غير ذلك فيجب أن يعلم أن العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق تعالى في غاية الصغر، كما قال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾[3].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ انه قال: «**يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض؟**».

وفي الصحيحين - واللفظ لمسلم - عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟**».

---

(١) اللفظ في الآية ٥ من سورة النازعات: ﴿فالمدبرات أمراً﴾.

(٢) اللفظ في الآية ٤ من سورة الذاريات: ﴿فالمقسمات أمراً﴾.

(٣) سورة الزمر، آية: ٦٧.

وفي الصحيحين ـ واللفظ لمسلم ـ عن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: **«يطوي الله السموات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك؛ اين الجبارون؛ أين المتكبرون؛ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك؛ أين الجبارون؛ أين المتكبرون؟»**.

وفي لفظ في الصحيح عن عبدالله بن مقسم انه نظر إلى عبد الله بن عمر كيف يحكي ان النبي ﷺ قال: **«يأخذ الله سمواته وأرضه بيده، ويقول أنا الملك ويقبض أصابعه ويبسطها، أنا الملك، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى اني أقول أساقط هو برسول الله ﷺ ؟!»**.

وفي لفظ قال: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر وهو يقول: **«يأخذ الجبار سمواته وأرضه. وقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ويقول: انا الرحمٰن: أنا الملك؛ أنا القدوس؛ أنا السلام؛ أنا المؤمن؛ أنا المهيمن؛ أنا العزيز؛ أنا الجبار؛ أنا المتكبر؛ أنا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً؛ أنا الذي أعدتها. أين المتكبرون؟ أين الجبارون:»**.

وفي لفظ **«اين الجبارون أين المتكبرون ويميل رسول الله ﷺ على يمينه وعلى شماله، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى اني لأقول أساقط هو برسول الله ﷺ»**.

والحديث مروي في الصحيح، والمسانيد، وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضاً.

وفي بعض ألفاظه قال: قرأ على المنبر: ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ [1] الآية. قال: **«مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة»** وفي لفظ: **«يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة. أنا الله الواحد!»**.

وقال ابن عباس: **«يقبض الله عليها فما ترى طرفاها بيده»** وفي لفظ عنه: **«ما**

---

(١) سورة الزمر، آية: ٦٧.

السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمٰن إلا كخردلة في يد أحدكم » وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث.

وفي الصحيحين عن عبدالله بن مسعود قال: « أتى النبي ﷺ رجل من اليهود فقال: يا محمد! إن الله يجعل السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع؛ والماء والثرى على أصبع، وسائر الخلق على أصبع؛ فيهزهن. فيقول: أنا الملك! أنا الملك! قال: فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقاً لقول الحبر، ثم قرأ: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ (١) الآية ».

ففي هذه الآية والأحاديث الصحيحة ـ المفسرة لها المستفيضة التي اتفق أهل العلم على صحتها وتلقيها بالقبول ـ ما يبين ان السموات والأرض وما بينهما بالنسبة إلى عظمة الله تعالى أصغر من أن تكون مع قبضه لها إلا كالشيء الصغير في يد أحدنا، حتى يدحوها كما تدحى الكرة.

قال عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون الإمام نظير مالك ـ في كلامه المشهور الذي ردّ فيه على الجهمية ومن خالفها ومن أول كلامه قال ـ فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقاً وتكلفاً فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه، بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا؛ فعَمِّي عن البين بالخفي، فجحد ما سمى الرب من نفسه، بصمت الرب عما لم يُسَمّ منها، فلم يزل يُملي له الشيطان حتى جحد قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (٢)، فقال: لا يراه أحد يوم القيامة؛ فجحد ـ والله ـ أفضل كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم القيامة؛ من النظر إلى وجهه ونضرته إياهم ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ (٣) وقد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر إليه ينضرون.

إلى ان قال: وانما جَحْدُ رؤية الله يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد

---

(١) سورة الزمر، آية: ٦٧. (٢) سورة القيامة، آية: ٢٢، ٢٣. (٣) سورة القمر، آية: ٥٥.

عرف أنه إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحداً. وقال المسلمون: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا. قال: «**فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟**» قالوا: لا. قال: «**فإنكم ترون ربكم كذلك**».

وقال رسول الله ﷺ: «**لا تمتلىء النار حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قط، قط، وينزوي بعضها إلى بعض**».

وقال لثابت بن قيس: «**قد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة**».

وقال - فيما بلغنا عنه - إن الله **يضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة اجابتكم**».

وقال له رجل من العرب إن ربنا ليضحك؟، قال: «نعم» قال لن نعدم من رب يضحك خيراً. في أشباه لهذا مما لم نحصه.

وقال تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾[1] ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾[2] وقال: ﴿ولتصنع على عيني﴾[3]، وقال: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ؟﴾[4] وقال: ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾[5].

فوالله ما دلّهم على عظم ما وصف به نفسه وما تحيط به قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندهم إن ذلك الذي ألقي في روعهم؛ وخلق على معرفته قلوبهم فما وصف الله من نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه، ولم نتكلف منه علم ما سواه، لا هذا، ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف. انتهى.

وإذا كان كذلك فإذا قدر أن المخلوقات كالكرة، وهذا قبضه لها ورميه بها، وانما بين لنا من عظمته وصف المخلوقات بالنسبة إليه ما يعقل نظيره منا.

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.
(٢) سورة الطور، آية: ٤٨.
(٣) سورة طه، آية: ٣٩.
(٤) سورة ص، آية: ٧٥.
(٥) سورة الزمر، آية: ٦٧.

ثم الذي في القرآن والحديث يبين انه ان شاء قبضها وفعل بها ما ذكر كما يفعل ذلك في يوم القيامة، وإن شاء لم يفعل ذلك، فهو قادر على أن يقبضها ويدحوها كالكرة، وفي ذلك من الاحاطة بها ما لا يخفى. وان شاء لم يفعل ذلك وبكل حال فهو مباين لها ليس بمحايث لها.

ومن المعلوم ان الواحد منها ـ ولله المثل الأعلى ـ إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها فأحاطت بها قبضته، وإن شاء لم يقبضها بل جعلها تحته، فهو في الحالتين مباين لها، وسواء قدر أن العرش هو محيط بالمخلوقات ـ كإحاطة الكرة بما فيها ـ أو قيل انه فوقها وليس محيطاً بها؛ كوجه الأرض الذي نحن عليه بالنسبة إلى جوفها، وكالقبة بالنسبة إلى ما تحتها، أو غير ذلك.

فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات، والخالق سبحانه وتعالى فوقه، والعبد في توجهه إلى الله يقصد العلو دون التحت، وتمام هذا ببيان:

المقام الثالث

وهو ان نقول: لا يخلو اما ان يكون العرش كُرِيًّا كالأفلاك ويكون محيطاً بها، واما ان يكون فوقها وليس هو كرياً؛ فإن كان الأول فمن المعلوم باتفاق من يعلم هذا ان الأفلاك مستديرة كرية الشكل، وان الجهة العليا هي جهة المحيط، وهي المحدب، وإن الجهة السفلى هو المركز؛ وليس للأفلاك إلا جهتان العلو والسفل فقط.

واما الجهات الست فهي للحيوان، فإن له ست جوانب يؤمُّ جهة فتكون امامه، ويخلف أخرى فتكون خلفه، وجهة تحاذي يمينه، وجهة تحاذي شماله، وجهة تحاذي رأسه، وجهة تحاذي رجليه، وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة؛ بل هي بحسب النسبة والاضافة، فيكون يمين هذا ما يكون شمال هذا، ويكون أمام هذا ما يكون خلف هذا، ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا.

لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير، فالمحيط هو العلو والمركز هو السفل. مع ان وجه الأرض التي وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذي عليه الناس والبهائم، والشجر والنبات، والجبال والأنهار الجارية.

فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم، ولو قدر أن هناك أحداً لكان على ظهر الأرض ولم يكن مَـنْ في هذه الجهة تحت من في هذه الجهة، ولا من في هذه تحت من في هذه، كما ان الأفلاك محيطة بالمركز، وليس أحد جانبي الفلك تحت الآخر، ولا القطب الشمالي تحت الجنوبي ولا بالعكس.

وان كان الشمالي هو الظاهر لنا فوق الأرض وارتفاعه بحسب بُعْدِ الناس عن خط الاستواء فما كان بعده عن خط الاستواء ثلاثين درجة مثلا كان ارتفاع القطب عنده ثلاثين درجة، وهو الذي يُسمّى عرض البلد، فكما ان جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته؛ فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال لا يقال انه تحت أولئك، وانما هذا خيال يتخيله الانسان، وهو تحت اضافي؛ كما لو كانت نملة تمشي تحت سقف فالسقف فوقها، وان كانت رجلاها تحاذيه.

وكذلك من علق منكوساً فانه تحت السماء، وإن كانت رجلاه تلي السماء، وكذلك يتوهم الانسان إذا كان في أحد جانبي الأرض أو الفلك ان الجانب الآخر تحته، وهذا أمر لا يتنازع فيه اثنان، ممن يقول إن الأفلاك مستديرة.

واستدارة الأفلاك - كما انه قول أهل الهيئة والحساب - فهو الذي عليه علماء المسلمين، كما ذكره أبو الحسن بن المنادي، وأبو محمد بن حزم، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم انه متفق عليه بين علماء المسلمين، وقد قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ [1]، قال ابن عباس: فلكة مثل فلكة المغزل.

والفلك في اللغة: هو المستدير. ومنه قولهم: تفلّك ثدي الجارية إذا استدار، وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم ان المحيط هو العالي على المركز من كل جانب، ومن توهم ان من يكون في الفلك من ناحية يكون تحته من في الفلك من الناحية الأخرى في نفس الأمر فهو متوهم عندهم.

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كـان هـو اعلاها، وسقفها ـ وهو فوقها ـ مطلقاً، فلا يتـوجه إليه، وإلى ما فوقه الانسان إلا من العلو، لا من جهاته الباقية أصلاً.

ومن توجه إلى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلاً باتفاق العقلاء، فكيف بالتوجه إلى العرش أو إلى ما فوقه وغاية ما يقدر أن يكون كُريّ الشكل!! والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها احاطة تليق بجلاله؛ فإن السموات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا.

واما قول القائل: إذا كان كرياً والله من ورائه محيط به بائن عنه، فما فائدة: ان العبد يتوجه إلى الله حين دعائه وعبادته؟ فيقصد العلوّ دون التحت، فلا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التي تحيط بالداعي، ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فأخبرونا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، وقد فطرنا عليها.

فيقال له: هذا السؤال انما ورد لتوهم المتوهم ان نصف الفلك يكون تحت الأرض، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم، وهذا غلط عظيم؛ فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة، فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقاًوهذا قلب للحقائق؛ إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقاً.

وأهل الهيئة يقولون: لو ان الأرض مخروقة إلى ناحية أرجلنا وألقي في الخرق شيء ثقيل ـ كالحجر ونحوه ـ لكان ينتهي إلى المركز، حتى لو ألقي من تلك الناحية حجر آخر لالتقيا جميعاً في المركز، ولو قدر ان انسانين التقيا في المركز بدل الحجرين لالتقت رجلاهما ولم يكن أحدهما تحت صاحبه؛ بل كلاهما فوق المركز، وكلاهما تحت الفلك؛ كالمشرق والمغرب، فانه لو قدر أن رجلاً بالمشرق في السماء أو الأرض، ورجلاً بالمغرب في السماء أو الأرض: لم يكن أحدهما تحت الآخر، وسواء كان رأسه أو رجلاه أو بطنه أو ظهره أو جانبه مما يلي السماء أو مما يلي الأرض، وإذا كان مطلوب أحدهما ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا؛ لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين.

أحدهما: ان مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات؛ فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء، أو إلى ما فوق، كان صعوده مما يلي رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك، ولا يقول عاقل انه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية، ولا انه يذهب يميناً أو شمالاً، أو أماماً أو خلفاً، إلى حيث أمكن من الأرض ثم يصعد، لأنه أي مكان ذهب إليه كان بمنزلة مكانه أو هو دونه، وكان الفلك فوقه، فيكون ذهابه إلى الجهات الخمس تطويلاً وتعباً من غير فائدة.

ولو أن رجلاً أراد أن يخاطب الشمس والقمر فإنه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا، مع أن الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب؛ فتنحرف عن سمت الرأس، فكيف بمن هوفوق كل شيء دائماً لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى؟

وكما أن الحركة كحركة الحجر تطلب مركزها بأقصر طريق - وهو الخط المستقيم - فالطلب الإرادي الذي يقوم بقلوب العباد كيف يعدل عن الصراط المستقيم القريب، إلى طريق منحرف طويل. والله تعالى فطر عباده على الصحة والاستقامة إلا من اجتالته الشياطين فأخرجته عن فطرته التي فطر عليها.

الوجه الثاني: أنه إذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده إلى المركز وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره؛ من غير قصد العلو، كان منتهى قصده أجزاء الهواء، فلا بد له من قصد العلو ضرورة، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها.

ولو فرض أنه قال: أقصده من اليمين مع العلو، أو من السفل مع العلو: كان هذا بمنزلة من يقول: أريد أن أحج من المغرب، فأذهب إلى خراسان. ثم أذهب إلى مكة؛ بل بمنزلة من يقول أصعد إلى الأفلاك، فأنزل في الأرض، ثم أصعد إلى الفلك من الناحية الأخرى، فهذا وإن كان ممكناً في المقدور لكنه مستحيل من جهة امتناع إرادة القاصد له؛ وهو مخالف للفطرة، فإن القاصد يطلب مقصوده بأقرب طريق، لا سيما إذا كان مقصوده معبوده الذي يعبده ويتوكل عليه، وإذا توجه إليه على غير الصراط المستقيم كان سيره منكوساً معكوساً.

وأيضاً: فإن هذا يجمع في سيره وقصده بين النفي والإثبات بين أن يتقرب إلى المقصود ويتباعد عنه؛ ويريده وينفر عنه، فإنه إذا توجه إليه من الوجه الذي هو عنه

أبعد وأقصى وعدل عن الوجه الأقرب الأدنى كان جامعاً بين قصدين متناقضين؛ فلا يكون قصده له تامًّا؛ إذ القصد التام ينفي نقيضه وضده. وهذا معلوم بالفطرة.

فإن الشخص إذا كان يحب النبي ﷺ محبة تامة ويقصده أو يحب غيره ممن يحب ـ سواء كانت محبته محمودة أو مذمومة ـ متى كانت المحبة تامة، وطلب المحبوب طلبه من أقرب طريق يصل إليه؛ بخلاف ما إذا كانت المحبة مترددة: مثل أن يحب ما تكره محبته في الدين، فتبقى شهوته تدعوه إلى قصده، وعقله ينهاه عن ذلك؛ فتراه يقصده من طريق بعيد، كما تقول العامة: رِجْلٌ إلى قدام، ورجل إلى خلف.

وكذلك إذا كان في دينه نقص، وعقله يأمره بقصد المسجد أو الجهاد، أو غير ذلك من القصودات التي تحب في الدين وتكرهها النفس؛ فإنه يبقى قاصداً لذلك من طريق بعيد متباطئاً في السير، وهذا كله معلوم بالفطرة.

وكذلك إذا لم يكن القاصد يريد الذهاب بنفسه؛ بل يريد خطاب المقصود ودعاءه ونحو ذلك، فإنه يخاطبه من أقرب جهة يسمع دعاءه منها، وينال به مقصوده إذا كان القصد تاماً.

ولو كان رجل في مكان عال، وآخر يناديه؛ لتوجه إليه وناداه، ولو حط رأسه في بئر وناداه بحيث يسمع صوته لكان هذا ممكناً؛ لكن ليس في الفطرة أن يفعل ذلك من يكون قصده إسماعه من غير مصلحة راجحة؛ ولا يفعل نحو ذلك إلا عند ضعف القصد ونحوه.

وحديث الإدلاء الذي روي من حديث أبي هريرة وأبي ذر رضي الله عنهما قد رواه الترمذي وغيره، من حديث الحسن البصري عن أبي هريرة وهو منقطع، فإن الحسن لم يسمع من أبي هريرة، ولكن يقويه حديث أبي ذر المرفوع؛ فإن كان ثابتاً فمعناه موافق لهذا؛ فإن قوله: **«لو أدلى أحدكم بحبل لهبط على الله»** إنما هو تقدير مفروض؛ أي لو وقع الإدلاء لوقع عليه، لكنه لا يمكن أن يدلي أحد على الله شيئاً؛ لأنه عال بالذات وإذا أهبط شيء إلى جهة الأرض وقف في المركز ولم يصعد إلى الجهة الأخرى، لكن بتقدير فرض الإدلاء يكون ما ذكر من الجزاء.

فهكذا ما ذكره السائل: إذا قدر أن العبد يقصده من تلك الجهة، كان هو سبحانه يسمع كلامه، وكان متوجهاً إليه بقلبه، لكن هذا مما تمنع منه الفطرة؛ لأن قصد الشيء القصد التام ينافي قصد ضده؛ فكما أن الجهة العليا بالذات تنافي الجهة السفلى فكذلك قصد الأعلى بالذات ينافي قصده من أسفل، وكما أن ما يهبط إلى جوف الأرض يمتنع صعوده إلى تلك الناحية ـ لأنها عالية ـ فترد الهابط بعلوها، كما أن الجهة العليا من عندنا ترد ما يصعد إليها من الثقيل، فلا يصعد الثقيل إلا برافع يرفعه يدافع به ما في قوته من الهبوط، فكذلك ما يهبط من أعلى الأرض إلى أسفلها ـ وهو المركز ـ لا يصعد من هناك إلى ذلك الوجه إلا برافع يرفعه، يدافع به ما في قوته من الهبوط إلى المركز، فإن قدر أن الدافع أقوى كان صاعداً به إلى الفلك من تلك الناحية، وصعد به إلى الله، وإنما يُسَمّى هبوطاً باعتبار ما في أذهان المخاطبين أن ما يحاذي أرجلهم يكون هابطاً، ويسمى هبوطاً مع تسمية إهباطه إدلاء وهو إنما يكون إدلاء حقيقياً إلى المركز، ومن هناك إنما يكون مداً للحبل، والدلو، لا إدلاء له، لكن الجزاء والشرط مقدران لا محققان.

فإنه قال: لو أدلى لهبط؛ أي لو فرض أن هناك إدلاء لفرض أن هناك هبوطاً، وهو يكون إدلاء وهبوطاً إذا قدر أن السموات تحت الأرض، وهذا التقدير منتف؛ ولكن فائدته بيان الإحاطة والعلو من كل جانب. وهذا المفروض ممتنع في حقنا لا نقدر عليه، فلا يتصور أن يدلي ولا يتصور أن يهبط على الله شيء، لكن الله قادر على أن يخرق من هنا إلى هناك بحبل، ولكن لا يكون في حقه إدلاء، فلا يكون في حقه هبوطاً عليه.

كما لو خرق بحبل من القطب إلى القطب، أو من مشرق الشمس إلى مغربها، وقدرنا أن الحبل مر في وسط الأرض، فإن الله قادر على ذلك كله، ولا فرق بالنسبة إليه على هذا التقدير من أن يخرق من جانب اليمين منا إلى جانب اليسار، أو من جهة أمامنا إلى جهة خلفنا، أو من جهة رؤوسنا إلى جهة أرجلنا إذا مر الحبل بالأرض، فعلى كل تقدير قد خرق بالحبل من جانب المحيط إلى جانبه الآخر، مع خرق المركز،

وبتقدير إحاطة قبضته بالسموات والأرض فالحبل الذي قدر أنه خرق به العالم وصل إليه، ولا يسمى شيء من ذلك بالنسبة إليه إدلاء ولا هبوطاً.

وأما بالنسبة إلينا فإن ما تحت أرجلنا تحت لنا، وما فوق رؤوسنا فوق لنا، وما ندليه من ناحية رؤوسنا إلى ناحية أرجلنا نتخيل أنه هابط، فإذا قدر أن أحدنا أدلى بحبل كان هابطاً على ما هناك. لكن هذا تقدير ممتنع في حقنا، والمقصود به بيان إحاطة الخالق سبحانه وتعالى، كما بين أنه يقبض السموات ويطوي الأرض ونحو ذلك مما فيه بيان إحاطته بالمخلوقات.

ولهذا قرأ في تمام هذا الحديث ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾[1]. وهذا كله على تقدير صحته، فإن الترمذي لما رواه قال: وفسره بعض أهل الحديث بأنه هبط على علم الله، وبعض الحلولية والاتحادية يظن أن في هذا الحديث ما يدل على قولهم الباطل؛ وهو أنه حَالٌ بذاته في كل مكان، وأن وجوده وجود الأمكنة ونحو ذلك.

والتحقيق: أن الحديث لا يدل على شيء من ذلك إن كان ثابتاً، فإن قوله: «**لو أدلى بحبل لهبط**» يدل على أنه ليس في المدلي ولا في الحبل، ولا في الدلو ولا في غير ذلك، وأنها تقتضي أنه من تلك الناحية؛ وكذلك تأويله بالعلم تأويل ظاهر الفساد، من جنس تأويلات الجهمية؛ بل بتقدير ثبوته يكون دالاً على الإحاطة.

والإحاطة قد علم أن الله قادر عليها، وعلم أنها تكون يوم القيامة بالكتاب والسنة، وليس في إثباتها في الجملة ما يخالف العقل ولا الشرع؛ لكن لا نتكلم إلا بما نعلم وما لا نعلمه أمسكنا عنه، وما كان مقدمة دليله مشكوكاً فيها عند بعض الناس كان حقه أن يشك فيه، حتى يتبين له الحق، وإلا فليسكت عما لم يعلم.

وإذا تبين هذا فكذلك قاصده يقصده إلى تلك الناحية، ولو فرض أنا فعلناه لكنا قاصدين له على هذا التقدير، لكن قصدنا له بالقصد إلى تلك الجهة ممتنع في حقنا؛ لأن القصد التام الجازم يوجب طلب المقصود بحسب الإمكان.

---

(١) سورة الحديد، آية: ٣.

ولهذا قد بينا في غير هذا الموضع ـ لما تكلمنا على تنازع الناس في النية المجردة عن الفعل هل يعاقب عليها أم لا يعاقب؟ بينا ـ أن الإرادة الجازمة توجب أن يفعل المريد ما يقدر عليه من المراد، ومتى لم يفعل مقدوره لم تكن إرادته جازمة؛ بل يكون هَمًّا، ومن هَمّ بسيئة فلم يفعلها لم تكتب عليه، فإن تركها لله كتبت له حسنة.

ولهذا وقع الفرق بين هَمّ يوسف عليه السلام وهَمّ امرأة العزيز، كما قال الإمام أحمد الهَمُّ هَمَّان: هم خطرات. وهم إصرار. فيوسف عليه السلام هَمَّ هَمًّا تركه لله فأثيب عليه. وتلك هَمَّت هَمَّ إصرار ففعلت ما قدرت عليه من تحصيل مرادها، وإن لم يحصل لها المطلوب.

والذين قالوا يعاقب بالإرادة احتجوا بقوله ﷺ: «**إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار**» قالوا: يا رسول الله! هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**إنه أراد قتل صاحبه**» وفي رواية «**إنه كان حريصاً على قتل صاحبه**».

فهذا أراد إرادة جازمة، وفعل ما يقدر عليه؛ وإن لم يدرك مطلوبه، فهو بمنزلة امرأة العزيز؛ فمتى كان القصد جازماً لزم أن يفعل القاصد ما يقدر عليه من حصول المقصود، فإذا كان قادراً على حصول مقصوده بطريق مستقيم امتنع مع القصد التام أن يحصله بطريق معكوس من بعيد.

فلهذا امتنع في فعل العباد عند ضرورتهم، ودعائهم لله تعالى، وتمام قصدهم له أن لا يتوجهوا إليه إلا توجهاً مستقيماً؛ فيتوجهوا إلى العلو؛ دون سائر الجهات؛ لأنه الصراط المستقيم، القريب؛ وما سواه فيه من البعد والانحراف والطول ما فيه. فمع القصد التام الذي هو حال الداعي العابد، والسائل المضطر يمتنع أن يتوجه إليه إلا الى العلو. ويمتنع أن يتوجه إليه إلى جهة أخرى، كما يمتنع أن يدلي بحبل يهبط عليه؛ فهذا هذا والله أعلم.

وأما من جهة الشريعة فإن الرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها؛ لا بتبديل الفطرة وتغييرها، قال ﷺ في الحديث المتفق عليه: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يُمَجِّسانه كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟**»

وقال الله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [1] فجاءت الشريعة في العبادة والدعاء بما يوافق الفطرة بخلاف ما عليه أهل الضلال من المشركين والصابئين المتفلسفة وغيرهم؛ فإنهم غيروا الفطرة في العلم والإرادة جميعاً وخالفوا العقل والنقل، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع.

وقد ثبت في الصحيحين من غير وجه: أن النبي ﷺ قال: «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصقن قِبَلَ وجهه، فإن الله قبل وجهه؛ ولا عن يمينه فإن عن يمينه ملكاً؛ ولكن عن يساره أو تحت قدمه**».

وفي رواية «**انه أذن أن يبصق في ثوبه**».

وفي حديث أبي رزين المشهور، الذي رواه عن النبي ﷺ: «لما أخبر النبي ﷺ أنه ما من أحد إلا سيخلو به ربه فقال له أبو رزين: كيف يسعنا يا رسول الله وهو واحد ونحن جميع؟ فقال: «**سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله! هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخلياً به، فالله أكبر**».

ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وخاطبه - إذا قدر أن يخاطبه - لا يتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه، فهو مستقبل له بوجهه مع كونه فوقه، ومن الممتنع في الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصده التام له، وإن كان ذلك ممكناً، وإنما يفعل ذلك من ليس مقصوده مخاطبته؛ كما يفعل من ليس مقصوده التوجه إلى شخص بخطاب، فيعرض عنه بوجهه ويخاطب غيره؛ ليسمع هو الخطاب؛ فأما مع زوال المانع فإنما يتوجه إليه؛ فكذلك العبد إذا قام إلى الصلاة، فإنه يستقبل ربه وهو فوقه، فيدعوه من تلقائه لا من يمينه ولا من شماله، ويدعوه من العلو لا من السفل، كما إذا قدر أنه يخاطب القمر.

وقد ثبت في الصحيحين أنه قال: «**لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم**».

---

(١) سورة الروم، آية: ٣٠.

واتفق العلماء على أن رفع المصلي بصره إلى السماء منهي عنه.

وروى أحمد عن محمد بن سيرين «أن النبي ﷺ كان يرفع بصره في الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله تعالى ﴿قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾[1].

فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده؛ فهذا مما جاءت به الشريعة تكميلاً للفطرة؛ لأن الداعي السائل الذي يؤمر بالخشوع ـ وهو الذل والسكوت ـ لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدعوه ويسأله بل يناسب حاله الإطراق، وغض بصره أمامه.

وليس نهي المصلي عن رفع بصره في الصلاة رداً على أهل الإثبات الذين يقولون: انه على العرش، كما يظنه بعض جهال الجهمية فإن الجهمية عندهم لا فرق بين العرش وقعر البحر، فالجميع سواء، ولو كان كذلك لم ينه عن رفع البصر إلى جهة ويؤمر برده إلى أخرى، لأن هذه وهذه عند الجهمية سواء.

وأيضاً: فلو كان الأمر كذلك لكان النهي عن رفع البصر شاملاً لجميع أحوال العبد، وقد قال تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾ [2] فليس العبد ينهى عن رفع بصره مطلقاً، وإنما نُهِيَ في الوقت الذي يؤمر فيه بالخشوع؛ لأن خفض البصر من تمام الخشوع، كما قال تعالى: ﴿خُشَّعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي﴾ [4].

وأيضاً: فلو كان النهي عن رفع البصر إلى السماء وليس في السماء إله لكان لا فرق بين رفعه إلى السماء ورده إلى جميع الجهات، ولو كان مقصوده أن ينهى الناس أن يعتقدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو لبين لهم ذلك كما بين لهم سائر الأحكام، فكيف وليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا في قول سلف الأمة حرف واحد يذكر فيه أنه ليس الله فوق العرش أو أنه ليس فوق السماء، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا محايث له ولا مباين له، أو أنه لا يقصد العبد إذا

(١) سورة المؤمنون، آية: ١، ٢.
(٢) سورة البقرة، آية: ١٤٤.
(٣) سورة القمر، آية: ٧. وفي الأصل المطبوع: ﴿خاشعة أبصارهم...﴾ والصحيح ما أثبتناه.
(٤) سورة الشورى، آية: ٤٥.

دعاه العلو دون سائر الجهات؟؟! بل جميع ما يقوله الجهمية من النفي - ويزعمون أنه الحق - ليس معهم به حرف من كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة مملوءة بما يدل على نقيض قولهم، وهم يقولون:

إن ظاهر ذلك كفر؛ فنُأوِّلُ، أو نفوض؛ فعلى قولهم ليس في الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة في هذا الباب إلا ما ظاهره الكفر، وليس فيها من الإيمان في هذا الباب شيء، والسلب الذي يزعمون أنه الحق - الذي يجب على المؤمن أو خواص المؤمنين اعتقاده عندهم - لم ينطق به رسول، ولا نبي، ولا أحد من ورثة الأنبياء والمرسلين؛ والذي نطقت به الأنبياء وورثتهم ليس عندهم هو الحق، بل هو مخالف للحق في الظاهر؛ بل وحذاقهم يعلمون أنه مخالف للحق في الظاهر والباطن.

لكن هؤلاء منهم من يزعم أن الأنبياء لم يمكنهم أن يخاطبوا الناس إلا بخلاف الحق الباطن؛ فلبسوا وكذبوا لمصلحة العامة. فيقال لهم: فهلا نطقوا بالباطن لخواصهم الأذكياء الفضلاء إن كان ما يزعمونه حقًا ؟

وقد علم أن خواص الرسل هم على الإثبات أيضاً، وأنه لم ينطق بالنفي أحد منهم إلا أن يكذب على أحدهم؛ كما يقال عن عمر: ان النبي ﷺ وأبا بكر كانا يتحدثان وكنت كالزنجي بينهما. وهذا مختلق باتفاق أهل العلم، وكذلك ما نقل عن علي وأهل بيته: أن عندهم علماً باطناً يخالف الظاهر الذي عند جمهور الأمة. وقد ثبت في الصحاح وغيرها عن علي رضي الله عنه أنه لم يكن عندهم من النبي ﷺ سر ليس عند الناس، ولا كتاب مكتوب إلا ما كان في الصحيفة، وفيها: الدِّيات، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر».

ثم إنه من المعلوم أن من جعله الله هادياً مبلغاً بلسان عربي مبين إذا كان لا يتكلم قط إلا بما يخالف الحق الباطن الحقيقي، فهو إلى الضلال والتدليس أقرب منه إلى الهدى والبيان. وبسط الرد عليهم له موضع غير هذا.

والمقصود: أن ما جاء عن النبي ﷺ في هذا الباب وغيره كله حق يصدق بعضه

بعضاً، وهو موافق لفطرة الخلائق، وما جعل فيهم من العقول الصريحة، والقصود الصحيحة، لا يخالف العقل الصريح، ولا القصد الصحيح، ولا الفطرة المستقيمة، ولا النقل الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ.

وإنما يَظُنّ تعارضَها: مَنْ صدق بباطل، من النقول. أو فهم منه ما لم يدل عليه؛ أو اعتقد شيئاً ظنه من العقليات وهو من الجهليات. أو من الكشوفات وهو من الكسوفات - إن كان ذلك معارضاً لمنقول صحيح - وإلا عارض بالعقل الصريح، أو الكشف الصحيح: ما يظنه منقولاً عن النبي ﷺ، ويكون كذباً عليه، أو ما يظنه لفظاً دالاً على شيء ولا يكون دالاً عليه، كما ذكروه في قوله ﷺ: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه**»: حيث ظنوا أن هذا وأمثاله يحتاج إلى التأويل، وهذا غلط منهم - لو كان هذا اللفظ ثابتاً عن النبي ﷺ - فإن هذا اللفظ صريح في أن الحجر ليس هو من صفات الله، إذ قال: «**هو يمين الله في الأرض**» فتقييده بالأرض يدل على أنه ليس هو يده على الإطلاق، فلا يكون اليد الحقيقية، وقوله: «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه صريح في أن مصافحه ومقبله ليس مصافحاً لله ولا مقبلاً ليمينه؛ لأن المشبه ليس هو المشبه به، وقد أتى بقوله: فكأنما، وهي صريحة في التشبيه؛ وإذا كان اللفظ صريحاً في أنه جعل بمنزلة اليمين لا أنه نفس اليمين كان من اعتقد أن ظاهره أنه حقيقة اليمين قائلاً للكذب المبين.

فهذا كله بتقدير أن يكون العرش كُرِيَّ الشكل، سواء كان هو الفلك التاسع أو غير الفلك التاسع، قد تبين أن سطحه هو سقف المخلوقات، وهو العالي عليها من جميع الجوانب، وأنه لا يجوز أن يكون شيء مما في السماء والأرض فوقه، وأن القاصد إلى ما فوق العرش - بهذا التقدير - إنما يقصد إلى العلو، لا يجوز في الفطرة ولا في الشرعة - مع تمام قصده - أن يقصد جهة أخرى من جهاته الست؛ بل هو أيضاً يستقبله بوجهه مع كونه أعلى منه. كما ضربه النبي ﷺ مثلاً من المثل بالقمر - ولله المثل الأعلى - وبين أن مثل هذا إذا جاز في القمر - وهو آية من آيات الله تعالى - فالخالق أعلى وأعظم.

وأما إذا قدر أن العرش ليس كري الشكل، بل هو فوق العالم من الجهة التي هي وجه الأرض. وأنه فوق الأفلاك الكرية، كما أن وجه الأرض الموضوع للأنام فوق نصف الأرض الكري، او غير ذلك من المقادير التي يقدر فيها أن العرش فوق ما سواه وليس كري الشكل؛ فعلى كل تقدير لا نتوجه إلى الله إلا إلى العلو لا إلى غير ذلك من الجهات.

فقد ظهر أنه - على كل تقدير - لا يجوز أن يكون التوجه إلى الله إلا إلى العلو، مع كونه على عرشه مبايناً لخلقه، وسواء قدر مع ذلك أنه محيط بالمخلوقات - كما يحيط بها إذا كانت في قبضته - أو قدر مع ذلك أنه فوقها من غير أن يقبضها ويحيط بها، فهو على التقديرين يكون فوقها مبايناً لها؛ فقد تبين أنه على هذا التقدير في الخالق، وعلى هذا التقدير في العرش، لا يلزم شيء من المحذور والتناقض، وهذا يزيل كل شبهة، وإنما تنشأ الشبهة في اعتقادين فاسدين:

أحدهما: أن يظن أن العرش إذا كان كُرِيًّا والله فوقه وجب أن يكون الله كرياً، ثم يعتقد أنه إذا كان كرياً فيصح التوجه إلى ما هو كري - كالفلك التاسع - من جميع الجهات، وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال، فإن الله مع كونه فوق العرش، ومع القول بأن العرش كري - سواء كان هو التاسع أو غيره - لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها؛ كما لا يجوز أن يظن أنه مشابه لها في أقدارها، ولا في صفاتها - سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - بل قد تبين أنه أعظم وأكبر من أن تكون المخلوقات عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك. وأنها عنده أصغر من الحمصة والفلفلة ونحو ذلك في يد أحدنا. فإذا كانت الحمصة أو الفلفلة. بل الدرهم والدينار. أو الكرة التي يلعب بها الصبيان ونحو ذلك، في يد الإنسان أو تحته أو نحو ذلك، هل يتصور عاقل إذا استشعر علو الإنسان على ذلك وإحاطته به أن يكون الإنسان كالفلك؟ والله - ولله المثل الأعلى - أعظم من أن يظن ذلك به، وإنما يظنه الذين ﴿ما قَدَرُوا الله حق قدره، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه. سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [1].

---

(١) سورة الزمر، آية: ٦٧.

وكذلك اعتقادهم الثاني: وهو أن ما كان فلكاً فإنه يصح التوجه إليه من الجهات الست خطأ باتفاق أهل العقل، الذين يعلمون الهيئة؛ وأهل العقل الذين يعلمون أن القصد الجازم يوجب فعل المقصود بحسب الإمكان.

فقد تبين أن كل واحد من المقدمتين خطأ في العقل والشرع، وأنه لا يجوز أن تتوجه القلوب إليه إلا إلى العلو، لا إلى غيره من الجهات على كل تقدير يفرض من التقديرات، سواء كان العرش هو الفلك التاسع أو غيره؛ سواء كان محيطاً بالفلك كُرِيَّ الشكل أو كان فوقه من غير أن يكون كرياً، سواء كان الخالق ـ سبحانه ـ محيطاً بالمخلوقات كما يحيط بها في قبضته أو كان فوقها من جهة العلو منا، التي تلي رؤوسنا، دون الجهة الأخرى.

فعلى أي تقدير فرض كان كل من مقدمتي السؤال باطلة، وكان الله تعالى إذا دعوناه إنما ندعوه بقصد العلو دون غيره، كما فطرنا على ذلك.

وبهذا يظهر الجواب عن السؤال من وجوه متعددة والله أعلم.



١٩ ـ سئل رحمه الله:

هل العرش والكرسي موجودان، أم مجاز؟

وهل مذهب أهل السنة على أن الله تعالى كلم موسى شفاهاً منه إليه بلا واسطة؟ وهل الذي رآه موسى كان نوراً أم ناراً؟

فأجاب رضي الله عنه: الحمد لله. بل العرش موجود بالكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها، وكذلك الكرسي ثابت بالكتاب والسنة، وإجماع جمهور السلف.

وقد نقل عن بعضهم: أن كرسيه علمه. وهو قول ضعيف؛ فإن علم الله وسع كل شيء، كما قال: ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾[1].

والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن، فلو قيل وسع علمه السموات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسباً؛ لا سيما وقد قال تعالى: ﴿ولا يَؤُودُه حفظهما﴾[2] أي لا يثقله ولا يكرثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم، والآثار المأثورة تقتضي ذلك؛ لكن الآيات والأحاديث في العرش أكثر من ذلك؛ صريحة متواترة.

وقد قال بعضهم: إن الكرسي هو العرش؛ لكن الأكثرون على أنهما شيئان.

وأما موسى فإن الله كلمه بلا واسطة باتفاق المسلمين؛ أهل السنة وأهل البدعة، لم يقل أحد من المسلمين أن موسى كان بينه وبين الله واسطة في التكليم لا أهل السنة، ولا الجهمية، ولا من المعتزلة، ولا الكلابية، ولا غيرهم. ولكن بينهم نزاع في غير هذا.

والذي رآه موسى كان ناراً بنص القرآن، وهو أيضاً «نور» كما في الحديث. والنار هي نور والله أعلم.

* * *

(١) سورة غافر، آية: ٧.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

٢٠ ـ سئل عن رجلين تنازعا في كيفية السماء والأرض، هل هما جسمان كُرِيَّان؟ فقال أحدهما كريان؛ وانكر الآخر هذه المقالة، وقال: ليس لها أصل ورَدَّها، فما الصواب؟؟

فأجاب: السموات مستديرة عند علماء المسلمين، وقد حكى إجماع المسلمين على ذلك غير واحد من العلماء أئمة الإسلام: مثل أبي الحسين أحمد بـن جعفر بن المنادي، احد الأعيان الكبار، من الطبقة الثانية من أصحاب الإمام أحمد، وله نحو اربعمائة مصنف.

وحكى الإجماع على ذلك الإمام أبو محمد بن حزم، وأبو الفرج بن الجوزي وروى العلماء ذلك بالأسانيد المعروفة عن الصحابة والتابعين، وذكروا ذلك من كتاب الله وسنة رسوله، وبسطوا القول في ذلك بالدلائل السمعية.

وإن كان قد أقيم على ذلك أيضاً دلائل حسابية.

ولا أعلم في علماء المسلمين المعروفين من انكر ذلك؛ إلا فرقة يسيرة من أهل الجدل لما ناظروا المنجمين، فأفسدوا عليهم فاسد مذهبهم في الأحوال والتأثير، خلطوا الكلام معهم بالمناظرة في الحساب، وقالوا على سبيل التجويز يجوز أن تكون مربعة أو مسدسة أو غير ذلك؛ ولم ينفوا أن تكون مستديرة لكن جوزوا ضد ذلك. وما علمت من قال انها غير مستديرة ـ وجزم بذلك ـ إلا من لا يؤبه له من الجهال.

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار، والشمس والقمر، كل في فلك يسبحون﴾[1] وقال تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾[2].

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.
(٢) سورة يس، آية: ٤٠.

قال ابن عباس وغيره من السلف: في فلكة مثل فلكة المغزل. وهذا صريح بالاستدارة والدوران. وأصل ذلك: ان الفلك في اللغة: هو الشيء المستدير، يقال تفلك ثدي الجارية إذا استدار، ويقال لفلكة المغزل المستديرة فلكة؛ لاستدارتها.

فقد اتفق أهل التفسير واللغة على أن الفلك هو المستدير، والمعرفة لمعاني كتاب الله إنما تؤخذ من هذين الطريقين: من أهل التفسير الموثوق بهم من السلف، ومن اللغة: التي نزل القرآن بها، وهي لغة العرب.

وقال تعالى: ﴿يكور الليل على النهار، ويكور النهار على الليل﴾ [1] قالوا: والتكوير: التدوير، يقال: كورت العمامة، وكورتها: إذا دورتها، ويقال للمستدير كارة، وأصله كورة تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا. ويقال أيضاً: كرة، وأصله كورة، وإنما حذفت عين الكلمة كما قيل في ثبة وقلة.

والليل والنهار وسائر أحوال الزمان تابعة للحركة؛ فإن الزمان مقدار الحركة؛ والحركة قائمة بالجسم المتحرك، فإذا كان الزمان التابع للحركة التابعة للجسم موصوفاً بالاستدارة كان الجسم أولى بالاستدارة.

وقال تعالى: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ [2] وليس في السماء إلا أجسام ما هو متشابه ـ فأما التثليث، والتربيع، والتخميس. والتسديس، وغير ذلك: ففيها تفاوت واختلاف، بالزوايا والأضلاع ـ لا خلاف فيه، ولا تفاوت: إذ الاستدارة التي هي الجوانب.

وفي الحديث المشهور في سنن أبي داود وغيره: عن جبير بن مطعم، ان إعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! جهدت الأنفس، وهلك المال؛ وجاع العيال، فاستسق لنا؛ فإنا نستشفع بالله عليك، ونستشفع بك على الله: فسبح رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك في وجه أصحابه، وقال: **«ويحك! إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله اعظم من ذلك، إن عرشه على سماواته هكذا» وقال بيده مثل القبة «وإنه يئط به أطيط الرحل الجديد براكبه»** .

---

(١) سورة الزمر، آية: ٥.

(٢) سورة الملك، آية: ٣.

فأخبر النبي ﷺ أن العرش على السموات مثل القبة، وهذا اشارة إلى العلو والإدارة.

وفي الصحيحين: عن النبي ﷺ قال: « **إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن** ».

والأوسط لا يكون أوسط إلا في المستدير وقد قال إياس بن معاوية السماء على الأرض مثل القبة، والآثار في ذلك لا تحتملها الفتوى؛ وإنما كتبت هذا على عجل.

والحس مع العقل يدل على ذلك، فإنه مع تأمل دوران الكواكب القريبة من القطب في مدار ضيق حول القطب الشمالي، ثم دوران الكواكب المتوسطة في السماء في مدار واسع، وكيف يكون في أول الليل، وفي آخره، يعلم ذلك.

وكذلك مَنْ رأى حال الشمس وقت طلوعها، واستوائها وغروبها في الأوقات الثلاثة على بعد واحد وشكل واحد، ممن يكون على ظهر الأرض علم أنها تجري في فلك مستدير، وانه لو كان مربعاً لكانت وقت الاستواء اقرب إلى من تحاذيه منها وقت الطلوع والغروب، ودلائل هذا متعددة.

وأما من ادعى ما يخالف الكتاب والسنة فهو مبطل في ذلك، وإن زعم أن معه دليلاً حسابياً؛ وهذا كثير فيمن ينظر في « الفلك وأحواله » كدعوى جماعة من الجهال أنهم يغلب وقت طلوع الهلال لمعرفة وقت ظهوره، بعد استسراره بمعرفة بعده عن الشمس، بعد مفارقتها وقت الغروب، وضبطهم « قوس الرؤية » وهو الخط المعروض مستديراً - قطعة من دائرة - وقت الاستهلال؛ فإن هذه دعوى باطلة اتفق علماء الشريعة الأعلام على تحريم العمل بذلك في الهلال.

واتفق أهل الحساب العقلاء على أن معرفة ظهور الهلال لا يضبط بالحساب ضبطاً تاماً قط؛ ولذلك لم يتكلم فيه حذاق الحساب؛ بل انكروه؛ وإنما تكلم فيه قوم من متأخريهم تقريباً، وذلك ضلال عن دين الله وتغيير له، شبيه بضلال اليهود والنصارى عما أُمروا به من الهلال، إلى غاية الشمس، وقت اجتماع القرصين، الذي هو الإستسرار؛ وليس بالشهور الهلالية، ونحو ذلك.

والنسيء الذي كان في العرب: الذي هو زيادة في الكفر - الذي يضل به الذين

كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ـ ما ذكر ذلك علماء الحديث والسير، والتفسير وغيرهم.

وقد ثبت في الصحيحين: عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: « **إنا أمة أمية، لا نكتب، ولا نحسب، صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته** ».

فمن أخذ علم الهلال الذي جعله الله مواقيت للناس، والحج بالكتاب والحساب فهو فاسد العقل والدين.

والْحَسَّاب إذا صح حسابه أكثر ما يمكنه ضبط المسافة التي بين الشمس والقمر، وقت الغروب مثلاً، وهو الذي يسمى بعد القمر عن الشمس، لكن كونه يرى لا محالة، أو لا يرى بحال لا يعلم بذلك.

فإن الرؤية تختلف بعلو الأرض وانخفاضها وصفاء الجو وكدره، وكذلك البصر وحدته، ودوام التحديق وقصره، وتصويب التحديق وخطأه، وكثرة المترائين وقلتهم، وغلظ الهلال، وقد لا يرى وقت الغروب. ثم بعد ذلك يزداد بعده عن الشمس، فيزداد نوراً، ويخلص من الشعاع المانع من رؤيته؛ فيرى حينئذ.

وكذلك لم يتفقوا على قوس واحد لرؤيته، بل اضطربوا فيه كثيراً، ولا اصل له، وإنما مرجعه إلى العادة، وليس لها ضابط حسابي.

فمنهم من ينقصه عن عشر درجات.

ومنهم: من يزيد. وفي الزيادة والنقص اقوال متقابلة، من جنس اقوال من رام ضبط عدد التواتر الموجب، لحصول العلم بالمخبر، وليس له ضابط عددي إذ للعلم اسباب وراء العدد، كما للرؤية.

وهذا كله إذا فسر الهلال بما طلع في السماء، وجعل وقت الغيم المطبق شكا، إما إذا فسر الهلال بما استهله الناس وادركوه، وظهر لهم واظهروا الصوت به: اندفع هذا بكل تقدير.

والخلاف في ذلك مشهور بين العلماء، في مذهب الإمام أحمد وغيره، والثاني قول الشافعي وغيره. والله أعلم.

٢١ ـ وسئل شيخ الإسلام رحمه الله تعالى:

عن خلق السموات والأرض، وتركيب النَّيِّرَيْن والكواكب، هل هي مثبتة في الأفلاك والأفلاك تتحرك بها؟ أم هي تتحرك والفلك ثابت؟ أم كلاهما متحرك؟ وهل الأفلاك هي السموات، أم غيرها؟ وهل تختص النجوم بالسماء الدنيا؟ وهل إذا كان الشمس والقمر في بعض السموات يضيء نورها جميع السموات؟ وهل ينتقلان من سماء إلى سماء؟ وهل الأرضون سبع أو بينهن خلق أو بعضهن فوق بعض؟ وهل أطراف السموات على جبل أم الأرض في السماء كالبيضة في قشرها، والبحر تحت ذلك والريح تحته؟ وهل فوق السموات بحر تحت العرش.

فأجاب: الحمد لله. هذه المسائل تحتاج إلى بسط كثير لا تحتمله هذه الورقة والسائل عن هذه المسائل يحتاج إلى معرفة علوم متعددة، ليجاب بالأجوبة الشافية فإن فيها نزاعاً وكلاماً طويلاً، لكن نذكر له بحسب الحال.

أما قوله: الأفلاك هل هي السموات أو غيرها؟ ففي ذلك قولان معروفان للناس، لكن الذين قالوا ان هذا هو هذا احتجوا بقوله تعالى: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً﴾[١] قالوا: فأخبر الله أن القمر في السموات.

وقد قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار، والشمس والقمر، كل في فلك يسبحون﴾[٢] وقال تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾[٣].

---

(١) سورة نوح، آية: ١٥. (٢) سورة الأنبياء، آية: ٣٣. (٣) سورة يس، آية: ٤٠.

فأخبر في الآيتين أن القمر في الفلك؛ كما أخبر أنه في السموات، ولأن الله أخبر أنا نرى السموات بقوله: ﴿الذي خلق سبع سموات طباقاً، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت؛ فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كَرَّتَيْن ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾[1].

وقال: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج﴾[2] وأمثال ذلك من النصوص الدالة على أن السماء مشاهدة؛ والمشاهد هو الفلك؛ فدل على أن أحدهما هو الآخر.

وأما قوله: هل الشمس والقمر تحركان بدون الفلك أم حركتهما بحركة الفلك ففيه نزاع أيضاً؛ لكن جمهور الناس على أن حركتهما بحركة الفلك.

وأما قوله تعالى: ﴿كل في فلك يسبحون﴾[3] فلا يمنع أن يكون ما ذكره من أنهم يسبحون تابعاً لحركة الفلك. كما في الليل والنهار، فإن تعاقب الليل والنهار، تابع لحركة غيرهما، وقوله: ﴿كل في فلك يسبحون﴾ يتناول الليل والنهار والشمس والقمر، كما بين في سورة الأنبياء.

وكذلك في سورة يس: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾[4].

فتناول قوله: ﴿كل في فلك يسبحون﴾ ما تقدم: الليل والنهار، والشمس. كما ذكر في سورة الأنبياء، وإذا كان أخبر عن الليل والنهار بما أخبر به من أنهما يسبحان، وذلك تابع لحركة غيرهما مثل ذلك ما أخبر به من أن الشمس والقمر يسبحان تبعاً للفلك، وعلى ذلك ادلة ليس هذا موضع بسطها.

---

(١) سورة الملك، آية: ٣، ٤.
(٢) سورة ق، آية: ٦.
(٣) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.
(٤) سورة يس، الآيات: ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠.

وأما النجوم فإن الله أخبر أنها زينة للسماء الدنيا، كما قال تعالى: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾ (١) وقال: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ (٢).

فقال بعض من قال إن الأفلاك غير السموات، وإن المراد بالسماء الدنيا هنا الفلك الثامن، الذي يذكر أهل الهيئة ان الكواكب الثابتة فيه، وادعوا ان تلك هي السموات العلى، وان الأفلاك هي السموات الدنيا، ولكن هذا قول مبني على أصل ضعيف. وأيضاً فإن الذي نشهده هو الكواكب.

وقال تعالى: ﴿فلا أقسم بالْخُنَّسِ. الجوار الكُنَّس﴾ (٣) والخنوس: الاختفاء، وذلك قبل ظهورها من المشرق. والكنوس رجوعها من جهة المغرب، فما خنس قبل ظهورها كنس بعد مغيبها، جوارٍ حال ظهورها، تجري من المشرق إلى المغرب.

والشمس والقمر في الفلك، كما أخبر الله تعالى، لا تنتقل من سماء إلى سماء.

وليست السموات متصلة بالأرض، لا على جبل قاف ولا غيره؛ بل الأفلاك مستديرة، كما أخبر الله ورسوله، وكما ذكر ذلك علماء المسلمين وغيرهم. فذكر أبو الحسين بن المنادي وأبو محمد بن حزم، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة. وقال ابن عباس في قوله: ﴿كل في فلك يسبحون﴾ (٤) قال: في فلكة مثل فلكة المغزل. والفلك في لغة العرب الشيء المستدير، يقال: تفلك ثدي الجارية إذا استدار.

وقد خلق الله سبع أرضين، بعضهن فوق بعض، كما ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: **«من ظلم شبراً من الأرض طوقه من سبع أرضين يوم القيامة»** وقد ذكر أبو بكر الأنباري الإجماع على ذلك وأراد به إجماع أهل الحديث والسنة.

وتحت العرش بحر، كما جاء في الأحاديث، وكما ذكر في تفسير القرآن، وكما اخبر الله أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء.

---

(١) سورة الصافات، آية: ٦.
(٢) سورة الملك، آية: ٥.
(٣) سورة التكوير، آية: ١٥، ١٦.
(٤) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.

والعرش فوق جميع المخلوقات، وهو سقف جنة عدن التي هي أعلا الجنة، كما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: **إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس؛ فإنه أعلا الجنة، وسقفه عرش الرحمن**».

والأرض يحيط الماء بأكثرها، والهواء يحيط بالماء والأرض، والله تعالى بسط الأرض للأنام، وأرساها بالجبال؛ لئلا تميد، كما ترسى السفينة بالأجسام الثقيلة إذا كثرت أمواج البحر وإلا مادت، والله تعالى ﴿يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾ [١].

والمخلوقات العلوية والسفلية يمسكها الله بقدرته سبحانه، وما جعل فيها من الطبائع والقوى فهو كائن بقدرته ومشيئته سبحانه.



(١) سورة فاطر، آية: ٤١.

٢٢ ـ وسئل رحمه الله تعالى: هل خلق الله السموات والأرض قبل الليل والنهار أم لا؟

فأجاب: الحمد لله: الليل والنهار الذي هو حاصل بالشمس هو تَبَعٌ للسموات والأرض؛ لم يخلق هذا الليل وهذا النهار قبل هذه السموات والأرض؛ بل خلق هذا الليل وهذا النهار تبعاً لهذه السموات والأرض؛ فإن الله إذا اطلع الشمس حصل النهار، وإذا غابت حصل الليل، فالنهـار بظهورها والليل بغروبها، فكيف يكون هذا الليل وهذا النهار قبل الشمس والشمس [والقمر] مخلوقان مع السموات والأرض.

وقد قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار، والشمس والقمر، كل في فلك يسبحون﴾ [١].

وقال تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾ [٢] قال ابن عباس وغيره من السلف: في فلكة مثل فلكة المغزل.

فقد اخبر تعالى أن الليل والنهار والشمس والقمر: في الفلك، والفلك: هو السموات عند أكثر العلماء؛ بدليل أن الله ذكر في هاتين الآيتين أن الشمس والقمر في الفلك، وقال في موضع آخر: ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً. وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً﴾ [٣] فأخبر أنه جعل الشمس والقمر في السمـوات.

وقال تعالى: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ [٤] بين أنه خلق السموات والأرض، وأنه خلـق الظلمات والنور؛ لأن الجعل هو التصيير. يقال: جعل كذا إذا صيره.

فذكر أنه خلق السموات والأرض، وأنه جعل الظلمات والنور، لأن الظلمات والنور مجعولة من الشمس والقمر: المخلوقة في السموات؛ وليس الظلمات والنور والليل والنهار

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.
(٢) سورة يس، آية: ٤٠.
(٣) سورة نوح، آية: ١٥.
(٤) سورة الأنعام، آية: ١.

جسماً قائماً بنفسه، ولكنه صفة وعَرَضٌ قائم بغيره. فالنور هو شعاع الشمس وضوؤها الذي ينشره الله في الهواء، وعلى الأرض.

واما الظلمة في الليل فقد قيل: هي كذلك، وقيل هي أمر وجودي، فهذا الليل وهذا النهار اللذان يختلفان علينا، اللذان يولج الله أحدهما في الآخر، فيولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويخلف أحدهما الآخر، يتعاقبان كما قال تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ (١) وقال تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار﴾ (٢). بين سبحانه أنه جعل لكل شيء قدراً واحداً لا يتعداه.

فالشمس لا ينبغي لها أن تدرك القمر وتلحقه، بل لها مجرى قدره الله لها، وللقمر مجرى قدره الله له، كما قال تعالى: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون. والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ (٣) ثم قال: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار﴾ أي: لا يفوته ويتقدم أمامه حتى يكون بينهما برزخ؛ بل هو متصل به، لا هذا ينفصل عن هذا ولا هذا ينفصل عن هذا ﴿كل في فلك يسبحون﴾ (٤).

فالمقصود: أن هذا الليل وهذا النهار جعلهما الله تبعاً لهذه السموات والأرض؛ ولكن كان ـ قبل أن يخلق الله هذه السموات وهذه الأرض، وهذا النهار: كان ـ العرش على الماء، كما قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ (٥).

وخلق الله من بخار ذلك الماء هذه السموات، وهو الدخان المذكور في قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعاً أو كرهاً. قالتا: أتينا طائعين، فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ (٦).

وذلك لما كان الماء غامراً لتربة الأرض، وكانت الريح تهب على ذلك الماء؛ فخلق الله هذه السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش. فتلك الأيام التي خلق الله تعالى فيها هذه.

* * *

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٩٠.

(٢) سورة يس، آية: ٤٠.

(٣) سورة يس، الآيات: ٣٧، ٣٨، ٣٩.

(٤) سورة الأنبياء، آية: ٣٣.

(٥) سورة هود، آية: ٧.

(٦) سورة فصلت، آية: ١١، ١٢.

٢٣ ـ وسئل رضي الله عنه، عن اختلاف الليل والنهار وأنَّ الظهر يكون في دمشق، ويكون الليل قد دخل في بلد آخر؛ فهل قائل هذا قوله صحيح أم لا ؟

فأجاب رحمه الله:

الحمد لله رب العالمين. طلوع الشمس وزوالها وغروبها يكون بالمشرق قبل أن يكون بالمغرب، فتطلع الشمس وتزول وتغرب على أرض الهند؛ والصين، والخط؛ قبل أن يكون بأرض المغرب، ويكون ذلك بأرض العراق قبل أن يكون بأرض الشام؛ ويكون بأرض الشام قبل أن يكون بمصر، وكل أهل بلد لهم حكم طلوعهم وزوالهم وغروبهم.

فإذا طلع الفجر ببلد دخل وقت الفجر ووجبت الصلاة والصوم عندهم، وإن لم يكن عند آخرين؛ لكن يتفاوت ذلك تفاوتاً يسيراً بين البلاد المتقاربَة؛ وأما من كان في اقصى المشرق واقصى المغرب فيتفاوت بينهما تفاوتاً كثيراً، نحو نصف يوم كامل.

والله سبحانه قد أخبر بأن الشمس والقمر والليل والنهار كل ذلك يسبح في الفلك؛ فقال تعالى: ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار. والشمس والقمر، كل في فلك يسبحون﴾ [1] وقال تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار. وكل في فلك يسبحون﴾ [2].

والفلك: هو المستدير كما ذكر ذلك من ذكره من الصحابة والتابعين، وغيرهم من علماء المسلمين، والمستدير يظهر شيئاً بعد شيء. فيراه القريب منه قبل البعيد عنه والله أعلم.

★ ★ ★

[تمّ بحمد الله القسم الخاصّ بالفتاوى من كتاب الأسماء والصفات. وبذلك تم الكتاب بعونه تعالى].

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٣٣. (٢) سورة يس، آية: ٤٠.

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
جواب شيخ الإسلام عمن يقول: إن النصوص تظاهرت ظواهرها على ما هو جسم أو يشعر به... الخ	٤٠٦
فصل في أن كل ما قام دليل العقل على أنه يدلّ على التجسيم كان متشابهاً جوابٌ لا ينقطع به النزاع	٤١٤
فصل في جمل مقالات الطوائف وموادهم	٤١٩
فصل في أن الأشياء قد عُرف أنها لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان	٤٢٧
فصل في بيان أن طريقة أتباع الأنبياء من أهل السنّة هي الموصلة إلى الحق	٤٣٠
جواب ابن تيمية على سؤال عن صفات الكمال التي يجب إثباتها لله تعالى	٤٣٢
المقدمة الأولى في الجواب عن هذا السؤال	٤٣٤
فصل في المقدمة الثانية	٤٤٥
فصل في تبيين أن ما جاء به الرسول هو الحق	٤٤٧
فصل في الرد على الملاحدة والمتفلسفة حول هذه المسألة	٤٥٢
فصل في الرد على قول القائل: لو قامت به صفات وجودية لكان مفتقراً إليها... الخ	٤٥٥
فصل في طرق المثبتة للصفات في إطلاق لفظ العَرَض	٤٥٨
فصل في الرد على قول القائل: لو قامت به الأفعال لكان محلاً للحوادث... الخ	٤٦٠
فصل في نفي النافي للصفات الخبرية المعينة	٤٦٣
فصل في قول القائل: المناسبة لفظ مجمل... الخ	٤٦٧
فصل في الرد على قول القائل: الرحمة ضعف وخور في الطبيعة	٤٦٩
فصل في الرد على قول القائل: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام	٤٧١
فصل في الرد على قول القائل: الضحك خفة روح	٤٧٣
فصل في قول القائل: التعجب استعظام للمتعجب منه	٤٧٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة